سلسلة قضايا العصر
(٢)

العنف والمقدس

المحرر
مـراد وهـبـه



طبعة أولى

العنف والمقدس
صدر عن دار الثقافة - ص. ب ١٢٩٨ - القاهرة

١٠ / ٦٧٨ ط١ / ١-١/ ٩٦
رقم الإيداع بدار الكتاب: ٥٥٣٢ / ٩٦
طبع بمطبعة سيويرس
تصميم الغلاف: سها ناجي

مقدمة الدار

ظاهرة العنف هي من أهم الظواهر التي ميزت النصف الأخير من القرن العشرين. وقد ارتبط العنف بالمقدس فوجد مبرراته الدينية التي تدعمه للدرجة التي أصبح فيها العنف هو أحد مظاهر التدين.

إن التساؤل الحقيقي الذي يشغل الكثيرين هو مدي حقيقة هذا الشكل المقدس للعنف؟ وهل الرسالة الدينية والتي هي تعبير عن رؤية إلهية تبرر العنف وتقبل آلياته وتداعياته.

إن دار الثقافة يسعدها أن تقدم هذه الدراسات التي قامت بها مجموعة من المفكرين المهتمين بهذه الظاهرة. لذلك يأتي كتاب العنف والمقدس ضمن سلسلة كتب "قضايا العصر" ليعبر عن هذه المرحلة الهامة في حياتنا كشرقيين نرتبط ارتباطاً دينياً بقيمنا الدينية. إننا نتمني أن يكون هذا الكتاب مفيداً للقاريء العربي والمصري بشكل خاص.

دار الثقافة



مدخل

هذا الكتاب جملة أبحاث منتقاة مما كان مطروحاً في مؤتمر عقدته عام ١٩٨١ تحت عنوان "الشباب والعنف والدّين". ولكن الملفت للانتباه هو أن هذه الأبحاث تتناول العلاقة بين "العنف والمقدس". ومن هنا جاء عنوان هذا الكتاب.

وأعتقد أننا قد اعتدنا علي تناول العنف بمعزل عن المقدس. يشهد علي هذه العادة كتابان: أحدهما لسارتر بعنوان "نقد العقل الديالكتيكي" (١٩٦٠) يتحدث فيه عن التاريخ الإنساني، فيري أنه التقاء الإنسان بالإنسان عبر نفس الإنسان، وذلك بسبب العلاقة الجدلية بين الحاجة والندرة. فالندرة تتولّد من الحاجة وعكس ذلك صحيح كذلك. ومع الندرة يستحيل التعايش الوجودي بين الإنسان وأخيه الإنسان فيصبح الإنسان موضع شك إذ ينظر إليه علي أنه لا إنسان، أي يبزغ من الإنسان نقيضه. ومن هنا ينشأ العنف.

وفي عام ١٩٧٠ صدر الكتاب الآخر بعنوان "العنف: أسباب وحلول". وهو جملة أبحاث علمية تحاول الكشف عن الأبعاد النفسية والاجتماعية للعنف. ويفتتح محررا الكتاب (ريناتوس هارتجز واريك ارتزث) بمقال لإبراهام لنكولن (١٨٣٨) يتحدث فيه عن بزوغ "روح الغوغاء" في أمريكا. وفي رأيه أن هذا البزوغ علامة علي أن الأمّة تواجه عنفاً من الداخل وليس من الخارج، وأن مصدر هذا العنف تجاهل القانون، أي أن الأمّة هي صانعة العنف. وفي هذه الحالة ليس من حل سوي إعمال العقل البارد واحترام القانون.

أما في عام ١٩٧٢ فقد صدر كتاب لرينيه جيرار بعنوان "العنف والمقدس" يبحث فيه عن جذور العلاقة بين العنف والمقدس في الحضارة الإنسانية فيستعين بالتراجيديا اليونانية وبالتحليل النفسي، وينتهي إلي أن "الأضحية" هي محور هذه العلاقة، إذ أن الأضحية عبارة عن عنف إجرامي.

وأما مقالات كتاب عام ١٩٩٦ فتدور علي تحليل العلاقة بين العنف والمقدس في ضوء الظرف الراهن الذي بدأ في البزوغ في السبعينيات من هذا القرن. هو إذن كتاب معاصر، ولا أقول كتاب العصر.

يونيو ١٩٩٦

مراد وهبه

المحتويات

منطق العنف

مراد وهبه

"ما لم يوجد بعد هو الحق" هذه العبارة، التي افتتح بها هذا البحث، مناقضة لعبارة هيجل في مقدمته لكتابه "فلسفة الحق" حيث يقول:

"إن مهمة الفلسفة هي فهم ما هو كائن، لأن ما هو كائن هو العقل. والبصيرة العاقلة التي تصالحنا مع ما هو واقعي تدور علي إقرار أن العقل هو مثل زهرة في صليب الحاضر، ومن ثم فهو الذي يمكننا من الاستمتاع بهذا الحاضر".

ومعني هذه العبارة أن هيجل يضع العقل في مستوي أفقي مع الواقع. ونحن نتفق ونفترق في قبول هذه العبارة. الاتفاق من حيث أن العقل يتجه إلي إدراك الواقع، ولكن الافتراق في أن هذا الإدراك لا يبدأ من الواقع الراهن، ولكن من الواقع المستقبلي، أي لا يبدأ مما هو كائن، ولكن مما سيكون. وهذه البداية مردودة إلي التمايز بين الإنسان والحيوان في علاقة كل منهما بالواقع. ولبيان هذا التمايز يقول ماركس: "في نهاية أي عمل يصل الإنسان إلي نتيجة كانت قائمة في مخيلته عند بدء العمل". ومعني ذلك أن نشاط الإنسان ينطوي علي فكرة "الغاية"، وأن فكرة الغاية تتجاوز الواقع من أجل العمل علي تغييره.

ومن هذه الزاوية فإن العبارة -مفتتح هذا المقال-، تكشف عن مفارقة، وأعني بها أن الحقيقة لها علاقة عضوية مع ما هو ممكن وليس مع ما هو كائن. والنزاع بين ما هو ممكن وما هو كائن قائم منذ بداية الفكر الفلسفي. ففي الفلسفة اليونانية القديمة العقل هو الملكة العارفة التي تميز بين ما هو

حق وما هو باطل، من حيث أن الحقيقة هي شرط الوجود الواقعي. وبفضل هذه الوحدة بين الحقيقة والوجود الواقعي فالوجود أفضل من اللاوجود، فاللاوجود تهديد للوجود بل مدمر له.

ولكني أري المسألة علي عكس ذلك، فالوجود الواقعي أو الواقع الراهن هو المهدد الحقيقي للاوجود، لما هو ممكن، أو لما سيكون. ولهذا فعلي العقل أن يقيس الوجود باللاوجود، أي يقيس الكائن بما هو ممكن. وإذا كان هذا المقياس مقبولاً فإن ما سيكون هو البديل لما هو كائن.

وهكذا يتجاوز العقل الواقع الراهن بمعني أن العقل يتحرك مما هو ممكن إلي ما هو كائن، وهذه الحركة من شأنها أن تحدث تغييراً في الواقع من خلال الممارسة العملية. ولهذا فإن العقل عنيف، وبالتالي فإن العنف فعل عقلاني. وهذه العبارة مناقضة لما يذهب إليه الفيلسوف الإنجليزي الجنسية كارل بوبر في بحث له بعنوان "اليوتوبيا والعنف" يقرر فيه أن العنف ضد العقل، وأن العقلانية هي البديل للعنف. وبهذا المعني فإن بوبر ضد اليوتوبيا بدعوي أن اليوتوبيا تفترض تحقيق ما هو ممكن، أي ما سيكون، بيد أن هذا التحقيق ليس في متناول النقد العقلي أو البرهان العلمي. ومن ثم فإن الأسلوب اليوتيبي، من حيث هو اختيار لمجتمع مثالي يسمح بتحقيق الممكنات البشرية، هو المولد للعنف، وليس المولد للسعادة البشرية. ومن هنا فإن بوبر يطرح فكرة "الإصلاح" كبديل لليوتوبيا. يقول:

"اعمل علي إزالة الشرور وليس علي تحقيق الخيرات المجردة. لا تهدف إلي تحقيق السعادة بالوسائل السياسية، بل اهدف إلي إزالة البؤس القائم. لا تؤسس نسقاً من القيم لتحرير الإنسان، بل التزم بهندسة اجتماعية عملية

جزئية بدلاً من تحديد مثل عليا اجتماعية وسياسية. اختر أعظم الشرور وحاول إقناع الجماهير بأنه في الإمكان التخلص منها".

ومعني عبارات بوبر هذه أنه ينبغي النضال من أجل القضاء علي الجوع والمرض والعنصرية بطرق مباشرة، وذلك بتحسين توزيع المنتجات الزراعية، وسن التشريعات العادلة. بل إن بوبر يزعم أنه يمكن "الاتفاق علي تحديد أعظم الشرور الاجتماعية، وتحديد أحسن سبل الإصلاح العاجلة. ولكن ليس في الإمكان الاتفاق علي تحديد المثل العليا اليوتوبية لتغيير المجتمع تغييراً جذرياً".

ومغزي ذلك أن العقل، عند بوبر، بحكم طبيعته، عاجز عن مجاوزة الواقع من أجل تغييره تغييرا جذرياً علي أسس علمية وعقلانية. وتأسيساً علي ذلك فإن وظيفة العقل محصورة في مجرد النفي، وليس في نفي النفي. ومن ثم فإن العقل ليس جدلياً. وقد انتهي بوبر إلي هذه النتيجة في بحث له بعنوان "ما الجدل؟" حيث يطرح منهج "المحاولة والخطأ" كبديل لمنهج "الجدل"، يقول: "إن منهج المحاولة والخطأ عبارة عن طرح فكرة ونقدها، أو عن صراع بين قضية ونقيضها من دون أي اقتراح مجاوز لهما، ومن دون أن يعني ذلك أن التناقض بين قضيتين يؤدي إلي قضية ثالثة مركبة منهما. ما نراه هو أن الصراع بين الفكرة ونقدها أو بين القضية ونقيضتها يؤدي إلي إزالة القضية وربما أيضاً إلي إزالة نقيضتها إذا لم تكن الإزالة الأولي كافية".

بيد أنني أري أن منهج المحاولة والخطأ هو منهج حيواني، أي خاص بالحيوان، من حيث أن الحيوان عاجز عن تحديد "رؤية مستقبلية". إنه يحيا

في الحاضر ليس إلا. أما الإنسان فهو الحيوان الوحيد الذي ترتكز أفعاله علي غاية مطروحة في المستقبل، ومطلوب تحقيقها في الحاضر.

ولكن معارضتي لمفهوم العنف، عند بوبر، لا يعني أنني أبرر أي عنف. فليس كل عنف عقلانياً. إن العنف العقلاني هو الذي يهدف إلي تغيير الواقع الاجتماعي تغييراً جذرياً، وهذا هو العنف الثوري، وليس العنف لمجرد العنف.

في بداية التسعينات من القرن التاسع عشر نشر المفكر الروسي بليخانوف مقالاً بعنوان "السلطة والعنف" موجهاً ضد الفوضويين الذين يدفعون مفهوم العنف إلي حد العقيدة المطلقة. يقول: "إذا استعرضنا أية ثورة من ثورات القرن الثامن عشر مثل ثورة ١٨٣. أو ١٨٤٨ فليس أمامنا سوي سلسلة من أفعال العنف الدموي والمواجهة المسلحة. وقد ضللت هذه الأفعال الفوضويين. ويمكن إيجاز ضلال هؤلاء علي النحو التالي "حيث أن العنف شائع في كل الثورات، فالالتجاء إلي العنف كاف وحده لتفجير الثورة".

خطأ الفوضويين إذن هو في تصورهم أن العنف كوسيلة لهدم النظام القديم قد استحال إلي عقيدة مطلقة كافية وحدها لإحداث الثورة. ومن ثم يقرر الفوضويون أن استخدام العنف يلزم منه نجاح الثورة. وهذا المنطق الفوضوي هو منطق اليسار الجديد الذي يتصور العنف علي أنه القوة المبدعة في التاريخ، ويربط ربطاً عضوياً بين الأسلوب الثوري لتغيير المجتمع والحرب الثورية التي تتخذ شكل حرب العصابات. ويطرح هذا اليسار الحرب الثورية علي أنها الشكل النهائي للصراع الطبقي. وقد تبلور هذا المفهوم

عند ريجيس دوبريه في كتابه "الثورة في الثورة" حيث يقرر أن أي حزب لا يطرح النضال المسلح كمهمة أساسية هو حزب غير ثوري.

وقد قوبل نداء دوبريه بأن حرب العصابات هو النضال الثوري بحماس هائل من قيادات اليسار الجديد الأوربي الذي دعا إلي إشعال حرب العصابات في كل مكان، في الغابات وفي المدن.

وانتشرت عدوي هذا المفهوم للعنف في الجامعات وفي مقدمتها جامعة بركلي في سان فرنسيسكو عام ١٩٦٤ وجامعة شيكاغو وجامعة السوربون. وفي البلدان الإسلامية ثار الطلاب المنتمون إلي الجماعات الإسلامية ضد الشرور الواردة من الحضارة الغربية، والتي اعتبرتها هذه الجماعات علي أنها معادلة لشرور المجتمع الجاهلي.

وهنا يطرح سؤال:

هل هذا العنف، كما يتصوره اليسار الجديد، عقلاني؟

الجواب بالسلب مادام العنف معزولاً عن نظرية ثورية تستند إلي رؤية مستقبلية أساسها القوانين العلمية لتطور المجتمع. ومن ثم فإن ثمة مقولتين ضروريتين للعنف العقلاني، أو بمعني أدق للعنف الثوري، وهما المستقبلية والعلمية. ومن دون هاتين المقولتين فإن العنف يعادل الإرهاب والفوضي. وبهذا المعني فإن مفهوم العنف، عند اليسار الجديد، لا عقلاني، لأنه يرفض الرأسمالية والاشتراكية، ويخلو، في الوقت نفسه، من اليوتوبيا والحتمية العلمية. وهذا التيار الجديد، أي تيار اليسار الجديد، هو مجرد استجابة

نشأت في الستينات من هذا القرن تدور كلها على مجرد النفي، نفي لكل أيديولوجيا. وما يلزم اليسار الجديد، لكي يكون تصوره للعنف عقلانياً، أن ينفي نفيه للأيديولوجيا، وذلك بتأسيس أيديولوجيا جديدة.

المراجع

Debray, Regis. **Revolution in the Revolution**? New York, 1967.

Hegel, G.F. (trans.) T.M. Knox. **Philosophy of Right**. Oxford, 1942.

Marx, /karl. **Capital**, Vol. I. Moscow, 1958.

Plekhanov, G. **Works**, Vol. IV. Modcow, 1953.

Popper, Karl. Conjectures and Refutations, London, 1969.

Wahba, Mourad, "The Twentieth Century Man-Ism," **Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy**, Sofia, 1973.

الشباب والعنف والمقدس
تناول مقارن للمجال الاجتماعي الإسلامي والمسيحي

رضا بوكرع (تونس)

ينبغي التنويه، منذ البداية، أن محاولة تعريف المفاهيم الثلاثة: الشباب والعنف والمقدس يفضي بالضرورة إلي صعوبات ليس من الميسور تجاوزها. وما نزمع بيانه هو أن هذه الصعوبات مردودة إلي طبيعة الوضع الابستمولوجي لهذه المفاهيم الثلاثة. ومن المعروف أن هذه المفاهيم هي تصورات لا تظهر ولا تختفي إلا في ظروف تاريخية معينة[١]. وهكذا الحال بالنسبة إلي وجودها سوياً، فهي عندئذ مرتبطة بطبيعة الخطاب الذي يضمها جميعاً، وببزوغها في المجال الاجتماعي للظواهر التي تحاول هذه المفاهيم الثلاثة إخفاءها.

وثمة فرض مطروح وهو أن مفاهيم الشباب والعنف والمقدس لا تظهر كتصورات إلا في المجالات الاجتماعية التي تستبعد وحدة الرؤية الاجتماعية، وتؤثر تعدد الرؤي الاجتماعية.

إن الشباب مسألة سن[٢]. ولكنه يصبح إشكالية اجتماعية في المجتمعات التي تعاني التمزق الاجتماعي دون أن يقابله تضامن فعال علي المستوي الاجتماعي العام. والشباب مسألة سن منفصل عن الأعمار الأخري بسبب تفسخ روابط النسيج الاجتماعي في المجتمع الصناعي. والواقع أن الشباب هو لحظة عبور، أو انتظار، أو فراغ، إذ في وقت واحد عجز ومطلب ونداء. ومن ثم فهو مهيأ للتحريك من قبل المجتمع برمته الذي هو قادر علي إشباع المطلب والاستجابة لنداء.

وعندما يكون المجتمع في أزمة فالشباب هو المرشح **للدخول** والشيوخ هم المرشحون **للخروج** وهم علي وعي بأنهم هامشيون. والتهميش ليس إلا تعبيراً عن الاغتراب الذي يعاني منه المجتمع.

وفي الظروف العادية لتسيير النظام الاجتماعي فإن المجتمع يبتكر بدائل تفضي إلي مجاوزة مرحلة العبور من غير تعثر. والشباب من حيث هو انفتاح علي الرسالات، واستهلاك الطاقات، والمرحلة الممهدة لسن النضج، يواجه باستراتيجيات تنشد توجيه رسالاته، وتحديد مسار طاقاته لإشباع حاجات النظام الاجتماعي. وهذه الاستراتيجيات تبدأ من المناشط الفيزيقية إلي التكنيك المستخدم في بث الايديولوجيا. ولهذا فليس ثمة مشكلة شبابية إلا عندما يحل الشقاق محل الوفاق في كيفية إدارة هذه الفترة من الحياة. ويرفض الشباب النماذج المقترحة من المجتمع، ويبتكر نماذج أخري يرفضها الكبار. وتصبح الخصائص الإيجابية للشباب سلبية، وترتبط بالفوضي والشغب، ويتحول فائض الطاقة إلي عنف، والمطلب الأخلاقي المتطرف إلي مثالية تهذي، والإبداع في أساليب الحياة الاجتماعية غريب. وهذا هو خطاب الكبار يتهم الشباب بالفوضي والتطرف. وفيه يصبح الشباب، من حيث هم فئة اجتماعية، حملة التضخم المرضي لذاتية مخلة بالتوازن الاجتماعي. وهذا الخطاب، من حيث أنه رؤية اجتماعية للكبار عن الشباب، لا يكشف إلا عن اغتراب النظام الاجتماعي حيث نعثر فيه علي صراع بين فئتين متناقضتين في العمر بالإضافة إلي صراع بين الطبقات الاجتماعية. والصراع الطبقي هو أصل بزوغ العنف من حيث هو تصور اجتماعي خلافي. والواقع أن العنف ليس غائباً في الأنظمة الاجتماعية التي تتميز بمجال ثقافي، بل علي الضد من ذلك، فإن العنف هو أساس ممارسة

السلطة.وهو لهذا عنف مشروع ومقدس، ولكنه ليس متصوراً علي هذا النحو. ولكن بمجرد أن تكون الشرعية مرفوضة والسلطة لا علمانية فإن الطاغية يبدو عنيفاً. وبزوغ العنف مشروط بمواجهة بني القوي الاجتماعية المتصارعة، وباستحالة الوحدة الثقافية.

وجدير بالتنويه بأن العنف في العصر الوسيط الأوربي، كان مرتبطاً بهوي الفرد. والهوي هو العنف حيث النفس تكون مضطربة والذاتية المفرطة مهيمنة واللاعقلانية غير محكومة. ومفهوم العنف لا يأخذ المضمون الاجتماعي إلا مع تكثيف الصراعات الاجتماعية في النظام الرأسمالي الصناعي حديث النشأة[٣].

وإذا كان العنف ملازماً لانفجار المجالات الاجتماعية وللمواجهة بين القوي المتصارعة فإنه يبزغ أيضاً لصالح المجتمعات والثقافات المتباينة. ولهذا فإن العنف متبادل بين المجتمعات في صراعها ضد بعضها البعض، وذلك لأنه ينطوي بالضرورة علي معامل تقييم، وفي نهاية التحليل يتضح أن الآخر هو العنيف.

ومن هذه الزاوية فإن مفهوم **المقدس** يخضع لنفس هذا المسار التحليلي. **فالمقدس** يفترض **الدنيوي،** أي يفترض التباين والتناقض في المجال الاجتماعي. وحيث يتحكم المقدس في جملة المناصي الثقافية لحياة المجتمع، ويهيمن علي الحياة الفردية والجماعية برمتها فلن يكون التفكير فيه من حيث هو مقدس ولكن من حيث أن بزوغه مرهون بمسار العلمانية التي تفرز، علي الصعيد الثقافي، تمزقاً يؤثر في المجال الاجتماعي الذي تتقاسمه قوي متصارعة.

والمقدس كذلك يتجاوز المسافة التي تتكشف لنا في التباين بين الثقافات، ومن ثم تنزلق علي أشكال من المقدس تتباين بتباين الأطر الاجتماعية، والخصوصية الثقافية.

وكما أننا نتحدث عن ظهور العنف واختفائه كذلك نتحدث عن ظهور المقدس واختفائه. وكذلك نتحدث عن عودة المقدس كما نتحدث عن عودة الماضي، ونعيد ابتكار المقدس كما نبث فيه الحياة.

ويحاول مارسيل موس تعريف **المقدس** من حيث هو مسار ملهم لتوجه ابستمولوجي علماني فينزلق إلي تعريف يرد فيه المقدس إلي الاجتماعي من حيث هو قوة موحدة وخالقة[٤]. وهكذا تتطابق ماهية المقدس مع ماهية الاجتماعي علي نحو ما نري عند دوركايم من أن الدين ليس إلا شكلاً من أشكال الترابط الاجتماعي. ومن ثم فإن مشروع موس ليس إلا امتداداً لجهد دوركايم الذي كان منزعجاً من عجز المسيحية في تخصيب الثغرات السارية في المجتمع بفضل تقسيم العمل الصناعي فبحث عن المقدس، المتجاوز للمسيحية، في الاجتماعي الذي عنه تولد هذا المقدس. وهو ليس إلا شكلاً آخر للاجتماعي علي نحو ما هو وارد لدي أوجست كونت الذي انشغل به بسبب اختفاء ظاهرة الإجماع في المجتمع الصناعي.

وكذلك يمكن القول بأن العنف يبزغ عندما تصبح مشروعية احتكار العنف مرفوضة. ومن ثم فإن العنف ليس مجرد ردع جسماني. فثمة عنف رمزي تمارسه الطبقات الحاكمة، وهو خاضع لتحليل العلوم الإنسانية[٥]. وهكذا يتعارض العنف الرجعي مع العنف الثوري[٦]. ويتحول العنف إلي أسطورة محركة للتغيرات الاجتماعية الجذرية[٧].

بيد أن العنف لا يبزغ فحسب من الصدام بين الطبقات الاجتماعية المعادية، بل إنه يبزغ أيضاً لصالح الصدام بين الأعمار المتصارعة[٨]. ومن ثم يمكن الحديث عن عنف الشباب الذي يهدد الوضع القائم. ويكشف سلوك الشباب عن خاصية العنف ليس فقط بسبب إمكان ترجمتها بالتدمير والعدوان، ولكن أيضاً بسبب أنها تنطوي علي رفض جذري للمعايير والقيم التي تسود التوازن الاجتماعي. وهكذا يتلاحم الشباب والعنف بسبب أنهما يسيران معاً إلي الفوضي والاضطراب. وهنا ينبغي التنويه بأن الشباب والعنف معاً ينهجان نفس الأسلوب في المجتمع التقليدي، ولكنهما لا يسببان نفس الهلع لأن المجتمع، في هذه الحالة، يؤسس مكنزمات العبور حتي يهيىء الشباب للاندماج في سن الرجولة.

الشباب والعنف إذن متلازمان لأنهما يعبران بأساليب متباينة عن انفجار المجال الاجتماعي. وفي المجال الاجتماعي المسيحي فإن الشباب والعنف **معاً** يتعاملان مع **المقدس** إلي الحد الذي فيه يبتكر الشباب، في عنفه، مقدساً جديداً، أو **مقدساً متوحشاً** علي حد تعبير باستيد[٩].

وسواء كان إحياء المقدس التقليدي أو ابتكار صورة جديدة للمقدس فإن اقتناص الشباب للمقدس يتخذ شكل العنف علي الدوام. فمقدس الشباب هو بالضرورة عنيف لأنه لا ينغمس في مفاهيم الثقافة السائدة وممارستها. وفي رأي الشباب أن هذا العنف ليس إلا رد فعل للعنف الكامن في النظام الاجتماعي. ومن ثم فنحن في مواجهة مجتمع يدور علي العنف والمقدس مع تعدد منابعهما، وفي الوقت نفسه تتباين دعائم الممثلين لهما.

وظاهرة العودة إلي المقدس أو إحيائه واردة في كل من المجال الإسلامي

والمجال المسيحي، ومع ذلك فنحن في مواجهة مساران اجتماعيان متباينان تماماً.

ويركز باستيد في كتابه **"المقدس المتوحش"** علي سببين رئيسيين قد أسهما في بزوغ الأشكال الجديدة لانخراط الشباب في المقدس. السبب الأول هو علمانية المجتمع الغربي والسبب الثاني هو التقزيم والعزلة المتضايفان للتحضر الملازم لتطور الرأسمالية الصناعية. فالمجتمع تسوده ظاهرة الملل من الرموز الدينية الرسمية، والفراغ الروحي المولد للفوضي، والعجز عن إشباع حاجة الشباب إلي المشاركة الجماعية.

ونظرية باستيد تدور علي أنه ليس في الإمكان طرد المقدس، إذ هو يعود في أشكال متباينة، ولكنه يستجيب لنفس الطلب ونفس الحاجة. وهذا هو ما يذهب إليه ليفي شتروس عندما يعارض الفكر المتوحش بالفكر المنظم، تماماً كما يفعل باستيد حين يعارض المقدس المتوحش بالمقدس المتمدين. ومن هنا تنشأ طوبولوجيا للمقدس في المجتمع الغربي، وعندئذ نميز المقدس من حيث هو إحياء للأطر الدينية التقليدية، والمقدس المنقول من الثقافات الشرقية والذي يتبناه الشباب، والمقدس الذي تفرزه الجماعات الصغيرة ويتجسد في أشكال جديدة من التضامن والرموز الجديدة، ومن سند للشباب في تحالفهم في حالة الفوضي.

وبسبب العلمانية التي تتبناها الدولة وبسبب سيادة هذه العلمانية فقد عرف المجتمع الغربي عملية التوليد لأشكال من المقدس متصارعة، واكتشف أن هذه العملية، أو العودة الدائمة للمقدس، هي من شأن الشباب. وقد حدث انقلاب للمنظور في شأن وظيفة المقدس. فبدلاً من أن يكون عاملاً للوحدة

والتكامل والإجماع أصبح موضعاً للكثرة والتفكك والانشقاق. ومن هذه الزاوية فإن اهتمام البروليتاريا البولندية بالمقدس الديني يكشف بطريقة صارخة عن رموز انفجار النظام الاجتماعي. وكل شكل من أشكال الشمولية السياسية يقابله شكل من أشكال الهَبّة الدينية، وسرعان ما يتسيس المقدس. وتسييس المقدس تاريخياً متأثر بأسلوب المطاردة والمقاومة بسبب المسار الطويل للعلمانية علي نحو ما يعرفها الغرب. وعودة المقدس وإحياؤه يكشفان عن الشكل الرمزي للسياسي(١٠). ومن هذه الزاوية فإن المجال المسيحي يختلف عن المجال الإسلامي في نقطتين تميزان المجتمع الإسلامي في علاقته مع المقدس.

النقطة الأولي أن المجتمع الإسلامي لم يعرف ظاهرة العلمانية علي نحو ما وردت في العالم المسيحي، وأن الإسلام قد سبغ الحياة الجماعية علي الرغم من وجود نماذج تحديث وتثاقف منافسة في تحديد سلوك الأفراد. ثم إن الإسلام قد تعرض للعدوان الاستعماري، وعاني من الخبرة المريرة للعنف الكولونيالي، ومن ثم كان لابد من معارضة التباين فبزغ العنف لأننا أمام مواجهة عنيفة وهدامة بين هويتين ثقافيتين إحداهما تريد القضاء علي الأخري[١١].

والمقدس، في المجتمع الإسلامي، هو مكمن الحفاظ علي الهوية ضد أخطار التثاقف، ولكنه أيضاً قمة نماذج النضال التحرري. ومن ثم فهو مكافيء لمفهوم الجهاد والحرب المقدسة، وهو مفهوم محرك للوعي الإسلامي.

وبمجرد تحقيق التحرر السياسي من الاستعمار تحول إحياء الهوية الثقافية إلي تحدٍ عنيف في بعض الأحيان. إن الجدل بين الإسلام والغرب لم

ينته بعد، إذ هو يتخذ أسلوب العنف وبالأخص **العنف الشاب**. والواقع أن طبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب قد انتهت، بعد التحرر السياسي، إلي نوع من التوافق الثقافي. وهذا التوافق، في نظر الشباب المسلم، هو نوع من الدخول في مأزق. ومن ثم كان التلازم بين الشباب والميل إلي تجذير المسائل. وقد اعتبر هذا الميل كما لو كان تطرفاً وعنفاً.

وقد تحول المقدس عند الشباب الإسلامي إلي عنف لأنه يجذر، في شكل من الهوس الثوري، الأسلوب المعتدل الذي يتبناه المجتمع برمته[١٢].

والجدير بالملاحظة أن هذه الهبّة التي تشير إلي المقدس تختفي بمجرد تبني المجتمع برمته للموقف الراديكالي كما هو الحال في بعض البلدان الإسلامية.

ومن هذه الزاوية فإن المجال الاجتماعي الإسلامي في شأن اتجاهات الشباب يتماثل مع المجال الاجتماعي المسيحي: فالمجالان يعانيان من نفس الأعراض: تفكك وعنف الشباب والشابات، وهو عنف يترجح بين المقدس واللامقدس.

المراجع

1- Foucault M., **Les Mots et les Choses. Une archeologie des sciences humaines,** Gallimard, 1966.

2- Claude Grignon, **Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace Politique, in** : Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 16/9/77.

3- Michaud, **Violence et Politique**, Gallimard, 1978.

4- Mauss, M., Oeuvres (**Les fonctions sociales du sacrè**), Ed. de Minuit.

5- Bourdieu, Pierre, **Les sens Pratique**, edition de Minuit, 1980.

6- Engels, **Théorie de la violence, collection** 10/18, 1972.

7- Sorel, G., **Reflections sur la violence, Marcel Riviere** et Cie., 1946.

8- On peut faire la meme remarque en ce qui concerne l'affrontement des classes sexuelles qui traduit la dissolution de la vision hegemonique de la femme. La famille peut devenir un lieu d'affrontement et **partant de violence. Cf., Pierre Fedida. Le concept de violence, collection** 10/18,1977.

9- Bastide, Le sacré sauvage, Payot, 1975.

10- Arendt H. **Du mensonge à la violence**, Calman-Levy, 1972.

11- Fanon F., **Sociologie d'une revolution**, F. Maspero, 1966.

12- Merad M., **L'Islam et la violence**, in : **Rencontre Islamo-Chretienne,** C.E.R.E.S., Tunis, Serie d'Etudes islamiques, No. 5, 1974.

الشباب والعنف والدين

حسن الساعاتي

مقدمة:

لقد اخترت، في هذا البحث، قضية هذا المؤتمر "الشباب والعنف والدين" موضوعاً لبحث نظري يستند، في جزء منه، إلي نتائج أبحاث تجريبية في مصر في السنوات العشر الأولي من النظام العسكري، ومن بينها بحث عن جماعة الإخوان المسلمين، وهو تنظيم نشأ كحركة تدعو إلي الإصلاح الأخلاقي الشامل وذلك بالعودة إلي الاعتقاد السني للمجتمع الإسلامي في عهد النبي (صلعم) وحوارييه، والذي انغمس في السياسة رويداً حتي قضي عليه، بشراسة، النظام العسكري في عام ١٩٥٤ بعد محاولات مستميتة لمدة سبعة وثلاثين عاماً[١].

وثمة بحث آخر تناول مصر في زمن القائد الملهم جمال عبد الناصر، وما بعد موته في عام ١٩٧٠. ومع أن الباحث يركز علي السياسة الخارجية لمصر، وعلي الأخص لسياستها في العالم العربي،إلا أنه يقدم تحليلاً موجزاً وواضحاً للعامل الديني، ويبين كيفية تناول هذا العامل لصالح النظام[٢].

وثمة بحث ثالث يمكن اعتباره دراسة لحالة المثقفين المصريين الشبان بعد الحرب العالمية الثانية[٣]، ويدور علي أهمية دور المثقفين الشبان وموقعهم، وتكوينهم النفسي، وأزمتهم في إطار الاضطراب السياسي والتطلعات الاجتماعية الاقتصادية والتي أصبحت موضع قلق من السلطة.

ويدور البحث الرابع علي سيرة المفكر والمناضل الديني والذي أصبح

شخصاً مرموقاً بين جماعة الإخوان المسلمين بعد مقتل زعيم الجماعة بعد اثنين وعشرين عاماً من نشأة الحركة وتأسيسها في عام ١٩٢٧[٤]. وهذا المفكر الذي حكم عليه بالإعدام في عام ١٩٦٦ لتحريض حوارييه من بين الإخوان المسلمين ضد النظام، ثم أصبح زعيماً قوياً متطرفاً وأثّر في الأجيال الشابة بفضل كتاباته وعلي الأخص الأجزاء العديدة التي ألفها في تفسير القرآن[٥]. وقد اقتنع الشباب بدعوته إلي ضرورة تغيير النظام الإسلامي الزائف إلي مجتمع إسلامي محكوم بأحكام القرآن والسنة. وقد ظل هذا المفكر لمدة سبع سنوات قبل حل جماعة الإخوان المسلمين رئيساً لشعبه الدعوة ورئيس تحرير لجريدتها، ورئيس تحرير النشرات السرية. إنه سيد قطب المفكر الملهم للجماعة والمتحدث الرسمي بعد حلها من عام ١٩٥٤ إلي عام ١٩٦٦ وهو العام الذي شنق فيه وأصبح آخر شهيد مرموق.

وقبل الخوض في مزيد من التفصيل أود القول بأن ثلاثية "الشباب والعنف والدين" قد ألهمتني بتناول القضية من ثلاث زوايا: الشباب والعنف، الدين والعنف، والشباب والدين. وفي رأيي أن هذه القسمة تيسر تناول كل زاوية من هذه الزوايا الثلاث نظرياً وتجريبياً.

١- الشباب والعنف

ليكن واضحاً، منذ البداية، أن هذا البحث يدور علي الشباب المصري. صحيح أن الخصائص العامة للشباب عالمية من حيث أن الشباب هو الشباب في كل مكان. ولكن من المعروف أن الثقافة التي تفرض أسلوب التطبيع الاجتماعي لها تأثير علي السلوك الاجتماعي للأفراد بدءاً من الطفولة المبكرة. وحيث أن للمجتمع المصري ثقافته فيلزم أن للشباب المصري

خصائصه الذاتية التي تميز سلوكه من سلوك شباب الأمم الأخرى وعلى الأخص الشباب الغربي الذي ينشأ في مناخ مباين تماماً للمناخ المصري(٧).

ومما لا شك فيه أن الشباب المصري لا يتمتع بشبابه لفترة طويلة، لأنه بمجرد أن يعبر مرحلة المراهقة يطالب بأن يسلك مسلكاً رجولياً. ولكنه، مع ذلك، نادراً ما يتحمل مسئولية الوالدين في شأن الرعاية والحماية للتغلب على مصاعب الحياة، لأن الروابط الأسرية متينة. ولهذا فإن الشباب المصري برمته يحاول ألا يغضب الوالدين لأنهما موضع احترام، ولرغبة الأبناء في الحصول على دعواتهما، وعلى الأخص الأمهات لأنه يأمل في الحصول على محبتهن ورقتهن(٨).

ثم هو حريص، في نفس الوقت، على التعامل مع الوالدين لأنه يشعر تجاههما بمشاعر مختلطة من الاعتماد والعطف والخوف بخصوص العلاقة بين الجنسين.

وفي رأي بعض الباحثين في سلوك الشباب أن هذه الطريقة التربوية الثنائية وغير المتوازنة، وهذه المعايير الأخلاقية المزدوجة إزاء العلاقة بين الجنسين، هي المسئولة عن الأسلوب العدواني الذي يميز سلوك الشباب سواء في البيت أو في الجامعة أو في العمل(٩). ولكن ينبغي التنويه بأن السلوك العدواني للشباب المصري، سواء كان ناشئاً من الإحباط السيكولوجي والتوتر والقلق، أو ناشئاً من عوامل اجتماعية اقتصادية مثل الحرمان الطبقي وقهر الكبار، لا يصل إلى حد العنف إلا إذا أثاره مناضلون متحمسون للتغيير الثوري.

والشباب، في تاريخ مصر المعاصر، يؤدي دوراً قيادياً ملحوظاً. وبغض

النظر عن الانقلاب العسكري الذي قام به الضباط الأحرار الشبان في ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لإحداث تغيير ثوري سياسي واجتماعي واقتصادي، فإن الطلاب وعلي الأخص في الجامعات والمعاهد العليا، قد عبروا عن مشاعر الغضب ضد الاستعمار، في عدة مناسبات. وقد كان أسلوبهم الشائع في التعبير هو الاضرابات والمظاهرات احتجاجاً علي الأوضاع السائدة. وقد قال عبد الناصر في كتابه "فلسفة الثورة" "قدت مظاهرات في مدرسة النهضة وصرخت من أعماقي بطلب الاستقلال التام، وصرخ ورائي كثيرون.. ولكن صراخنا ضاع هباء وبددته الرياح أصداء واهنة لا تحرك الجبال ولا تحطم الصخور"(١٠). وقد حدث ذلك قبل عام ١٩٣٥ حيث كان طالباً في مدرسة الحقوق بالجامعة المصرية، وأدي دوراً هاماً في المظاهرات الطلابية التي تحولت إلي تمرد عنيف ضد رجال البوليس قساة القلوب بقيادة الضباط البريطانيين الذين أودوا بحياة طالبين شهيدين. وقد كان عبد الناصر عضواً في اللجنة العليا للطلاب فاتصل بالقيادات السياسية يدعوها إلي التعاون تحت مظلة جبهة وطنية قادرة علي التفاوض مع المستعمر من أجل الاستقلال التام. وكانت النتائج إيجابية للغاية إذ انتهت بالمعاهدة المصرية الإنجليزية التي تم التوقيع عليها في عام ١٩٣٦ والتي مكنت الحكومة المصرية من توقيع اتفاقية دولية، في السنة التالية، للقضاء علي الامتيازات الأجنبية الكريهة التي تميز الأجانب عن المواطنين والتي كانت سبباً في كثير من المصائب الاجتماعية والسياسية(١١).

وهنا نود التنويه بأن ثورة الشعب في عام ١٩١٩ التي أدي فيها الشباب ذكوراً وإناثاً، دوراً بارزاً قد أفضت إلي استقلال مشروط في عام ١٩٢٢، وإعلان أول دستور في السنة التالية. ولهذا انشقت الوحدة الوطنية، وعانت

مصر من التنافس المرير بين أحزاب سياسية ثلاثة اختط كل منها طريقاً خاصاً لتحقيق الاستقلال التام. وتميزت العشر سنوات التالية بتوتر سياسي وثقافي. وقد فكر حسن البنا ورفاق العمر العقلي والعمر الزمني بنظرة الريفي المتدين في تحليل المرض والبحث عن وسائل العلاج، ولكن لم يعثروا إلا علي الدموع[١٢].

وقد كان من رأي البنا أن شباب هذا الجيل قد ورث إيماناً فاسداً حيّر عقولهم وملأهم بالشك. أما هو فقد ارتأي أن رسالته في الحياة هي علي الضد من ذلك وهي أن يكون "مرشداً ومعلماً"[١٣]. ومن أجل تحقيق هذه الغاية أسس البنا جماعة الإخوان المسلمين في عام ١٩٢٨، وهي حركة نمت تدريجياً حتي أصبحت أقوي قوة ضاغطة إلي جانب الوفد، وهو حزب الأغلبية. وقد اختط مساراً نضالياً بفضل هذه الجماعة القوية وبفضل عوامل أخري اجتماعية وسياسية، ومن ثم راح يحلم بثورة يعد لها الشباب استناداً إلي التدريب العسكري والعنف. وبغض النظر عن المصادمات العنيفة فإن الإخوان المسلمين كانوا سبباً في قتل قاضٍ في المحكمة الجنائية، ورئيس وزراء كان رئيساً لحزب، وفي المحاولة الفاشلة لقتل عبد الناصر أثناء إلقائه خطاباً في الإسكندرية في ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤، وكان وقتها رئيساً للوزراء. وقد كانت هذه المحاولة تعبيراً عن عدم الرضا إثر توقيع اتفاقية الجلاء مع بريطانيا في نفس العام.

وفي عام ١٩٦٤ اكتشفت مؤامرة للتخلص من عبد الناصر وكان رئيساً للجمهورية، وكان مدبرها سيد قطب الذي أعدم مع رفاقه. وكانت أقوال حسن البنا التي أعلنها مبكراً هي السبب في هذه الأفعال العنيفة. وعلي الرغم من الخدمات والتسهيلات التي قدمها نظام عبد الناصر للشباب من

صحة وتعليم وترويح، فقد كان ثمة سخط دفين بسبب الطبقة الأرستوقراطية الجديدة التي نشأت بعد الإجراءات الاشتراكية في عام ١٩٦١ والتي أفادت منها الطغمة العسكرية.

وقد تزايد هذا السخط تدريجياً حتي توج بالهزيمة المشينة للجيش المدلل[١٥] في عام ١٩٦٧ وامتلأت صدور الشباب بخيبة أمل مريرة. وناقش طلاب الجامعة الأوضاع السائدة بروح نقدية وعدوانية. وقد سمح لهم بالتعبير عن آرائهم فيما أطلق عليه "صحف الحائط" من أجل التنفيس عن غضبهم. وبدأوا بالموازنة بين إيجابيات النظام وسلبياته مثلهم في ذلك مثل باقي أفراد الشعب. وشاعت النكات المريرة ضد السلطات كتعبير لغوي عن العنف الساخر. بل إن الشباب، بفضل ما كان لديه من مرارة وسخط، اغترب عن مجتمعه وهاجر إلي أوربا وكندا وأمريكا واستراليا. وعادت مظاهرات الطلاب إلي الجامعة بعد طول غياب كوسيلة للاحتجاج العنيف ضد القهر والفساد والتضخم. وهنا ينبغي التنويه بأن هذه المظاهر هي نفس الجرثومة التي كانت سبباً رئيسياً في ثورة ٢٣ يوليو[١٦]، وهي نفس السبب الذي دفع مجموعة من الشباب المتعصب الغاضب إلي القيام بانقلاب في عام ١٩٧٤ وذلك بتفجير الكلية الفنية العسكرية، ودفع مجموعة أخري، أخطر من السابقة، لحث الشباب علي الاغتراب عن أسرهم. وهذه المجموعة هي التي اختطفت وزيراً سابقاً وقتلته في عام ١٩٧٧. وقد كان من علماء جامعة الأزهر. هذا بالإضافة إلي المظاهرات العارمة في ١٨و١٩ يناير والتي تذكرنا بالانفجار الدياجوجي في ٢٦ يناير ١٩٥٢ عندما احترقت المحلات الكبري والفنادق في القاهرة وفي الضواحي. وقد كان السبب في مظاهرات ١٨و١٩ يناير رفع الدعم عن بعض السلع الأساسية.

أما السبب الرئيسي فقد كان مردوداً إلي إسراف الطبقة الأرستوقراطية الجديدة والطبقة الوسطي العليا والتي ملأت صدر البرجوازية الصغيرة والطبقات الدنيا بالمرارة والكراهية. والاعتقاد الشائع أن سياسة الانفتاح، بعد حرب ١٩٧٣، هي المسئولة عن الأفعال العنيفة سالفة الذكر(١٧).

ومن هذا التحليل لعنف الشباب، في مصر المعاصرة، يمكن الاستدلال بأن هذا العنف مردود إلي الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية المريرة.

وبغض النظر عن الحالات القليلة للعنف الرهيب فإن الشباب المصري، بوجه عام، ميال إلي العنف المعتدل.

والقول بأن عنف الشباب يمكن رده إلي أوضاع أسرية مؤلمة ليس قولاً مقبولاً علي الدوام بسبب نقص المعلومات عن الشخصيات المشهورة التي تبنت فكرة العنف واذاعتها أو أدت دوراً فعالاً في تنظيم العنف. فحسن البنا، المصلح الإسلامي المتحمس، من أسرة كبيرة وتقية(١٨). وكانت أسرة السادات تخاف الله علي الرغم من أن السادات كان متمرداً وعنيفاً في شبابه. وقد عاني ناصر من الظروف العائلية حيث ماتت أمه وهو في سن الطفولة(١٩). وسيد قطب من أسرة متدينة، أما أبوه فقد كان متلافاً، وباع أرضه الموروثة(٢٠).

وينتمي هؤلاء جميعاً إلي البرجوازية الصغيرة وإلي أصول ريفية. فالسادات يزهو بجذوره الريفية. ومما هو جدير بالتنويه أن كلاً من البنا وقطب قد تخرجا في دار العلوم وهي كلية دينية ومنافسة للأزهر، وأثرت في تطوير الحياة المصرية بأسلوب بطيء ولكنه مضمون بفضل الخريجين النشطين المتحمسين، ومعظمهم ريفيون. ومن جهة أخري فقد أسس ناصر

والسادات حركة سرية تبنت أساليب عنيفة فأحدثت تغييراً جذرياً في المجتمع المصري وأدت إلي نتائج بعيدة الأثر. والنتيجة المستخلصة من هذه المقارنة الثاقبة بين القائدين العنيفين أن النزعة العسكرية تعتمد اعتماداً كلياً علي الاستعانة بالسلاح لتحقيق أغراضها، في حين أن النزعة الروحية تستعين، أساساً، بالإسلام في محاولة لإحياء حملته العنيفة ضد الكفار، وضد أولئك الذين ينكرون علي الإسلام كونه رسالة جديدة مقدسة لصالح البشرية. وهذا يفضي بنا إلي القسم الثاني من بحثنا وأعني به العنف والدين.

٢- العنف والدين

أود، منذ البداية، بيان أن التحليل التالي للدين يستند إلي الكتاب المقدس والقرآن الكريم. وأي دين جديد إنما ينشد إحداث تغيير جذري للأوضاع السيئة القائمة والضارة بالحياة الطيبة. وإذا كان ذلك كذلك فإن الدين مضطر إلي تدعيم مكانته في مواجهة مقاومة الكفار الذين لا يقبلون تغيير تقاليدهم ومعتقداتهم فحسب بل أيضاً يقفون في طريق الداعية إلي إيمان جديد، يسيئون معاملته ويؤذونه. ولهذا فليس من العجيب أن نعثر علي العنف في الدين.

في العهد القديم قال الرب لموسي وشعبه أنهم إذا أطاعوا وصاياه ".. تطردون أعداءكم فيسقطون أمامكم بالسيف" (لاوين ٢٦و٧) وقال له أيضاً "لكن إن لم تسمعوا لي ولم تعملوا كل هذه الوصايا، وإن رفضتم فرائضي وكرهت أنفسكم أحكامي فما عملتم كل وصاياي بل نكثتم ميثاقي فإني أعمل هذه بكم. أسلط عليكم رعباً وسلاً وحمي تفني العينين وتتلف النفس

وتزرعون باطلاً زرعكم فيأكله أعداؤكم" (لاوين ٢٦:١٤-١٧). "وإن كنتم مع ذلك لا تسمعون لي أزيد على تأديبكم سبعة أضعاف حسب خطاياكم" (لاوين ١٨:٢٦). ولهذا كان العنف، في اليهودية، في قمته، وكان عقاباً قاسياً ينزله الرب علي إسرائيل لأن الرب ليس مستعداً لمغرفة الخطاة والمتكبرين الذين لا ينفذون وصاياه حيت يستوفوا عن ذنوبهم (لاوين ٤٣:٢٦).

ثم تشتت أبناء إسرائيل "لأن قلب الشعب قد غلظ. وآذانهم قد ثقل سماعها. وغمضوا عيونهم لئلا يبصروا بعيونهم ويسمعوا بآذانهم ويفهموا بقلوبهم ويرجعوا فأشفيهم" (متي ١٥:١٣). لقد أصبحوا "أولاد أفاعي" (متي ٣٤:١٢). ولهذا فهم في حاجة إلي مخلص، ومع ذلك فعندما جاء المسيح لخلاصهم لم يؤمنوا به وقاوموه.

أمر شائق أن نحلل أسلوب المسيح في التبشير برسالته وفي معاملة أعدائه من الكتبة والفريسيين. أولاً: علّم تلاميذه لكي يكون لديه حواريون من أهل القوة والصبر والاحتمال. ومن أجل إعدادهم لهذه المهمة الشاقة في التنمية الاجتماعية قال لهم لتقويتهم "طوبي للمطرودين من أجل البر لأن لهم ملكوت السموات. طوبي لكم إذا عيروكم وطردوكم وقالوا عليكم كل كلمة شريرة من أجلي كاذبين. افرحوا وتهللوا لأن أجركم عظيم في السموات فإنهم هكذا طردوا الأنبياء الذين قبلكم" (متي ٥:١٠-١٢). ثانياً أراد المسيح من حوارييه أن يبزوا أعداءهم فيتميزون عنهم ويحوزون السبق "فإني أقول لكم إن لم يزد بركم علي الكتبة والفريسيين لن تدخلوا ملكوت السموات" (متي ٥:٢٠). ثالثاً: يبشر المسيح بسياسته الجديدة والأصيلة في المقاومة السلبية عند التعامل مع أعدائه "سمعتم أنه قيل عين بعين وسن

بسن. وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر. بل من لطمك علي خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً. ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين" (متي ٥:٣٨-٤٢). ولهذا فإن كبت الاستجابة يفضي إلي انقطاع الدائرة السيكولوجية للمنبه والاستجابة، فيصاب التوقع بالإحباط ويؤدي إلي كبت مرير. فإذا ما تكرر حدث انهيار عصبي واستسلام للعدو. هذا هو الأسلوب الذي أفضي إلي التحكم في الرومان العتاة وإلي اتضاعهم وتحولهم إلي المسيحية. وأخيراً دخل المسيح أورشليم منتصراً "ودخل إلي هيكل الله وأخرج جميع الذين كانوا يبيعون ويشترون في الهيكل وقلب موائد الصيارفة وكراسي باعة الحمام" (متي ١٢:٢١). وهكذا كان العنف المعتدل ضرورياً لأنهم جعلوا "بيت الصلاة.. مغارة لصوص" (متي ١٣:٢١).

وقد أرسل النبي محمد وبشر برسالة الإسلام للقبائل الكافرة في مكة الواقعة في الجزء الغربي من شبه الجزيرة العربية. وكانت هذه القبائل تحيا حياة جاهلية تماماً وملتزمة بعادات وتقاليد قديمة تعرقل تطورها، حيث كانت غاية الإسلام إحداث تغيير جذري لحياتها برمتها، ثم فقد مقاومته بعنف الأثرياء وأتباعهم. وعلي غرار ما هو متبع، فقد قابل الإسلام، من حيث هو دين، العنف بالعنف. وبعد الهجرة من مكة إلي المدينة، شن كفار مكة حرباً علي المدينة لإنهاء دعوة محمد إلي الإسلام. كان محمد علي رأس جيش صغير من البواسل مستعداً للموت في سبيل رسالة الإسلام. وكان صلباً في معارك عديدة حتي استسلم الكفار، ودخل النبي مكة وحرر نبلاءها الأسري. وفي القرآن سورة تحث علي محاربة أعداء الإسلام، ووصايا الحرب والحث علي الجندية[٢١]. والإسلام، مثله في ذلك مثل اليهودية، يري أن الجنة

لأولئك الذين يناضلون من أجل الله[٢٢]. ثم إن الإسلام يحث علي استخدام القوة ضد الذين يهددون حياة الجماعة الإسلامية، أو يحقرون من تطورها وانتعاشها[٢٣].

ومن أجل ذلك كان من الميسور علي قادة جماعة الإخوان المسلمين الاستعانة بآيات القرآن الكريم كشعار للحركة. وأدق هذه الآيات هو الجزء الوسط من آية ٦٠. في السورة رقم ٨ (الأنفال): "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل، ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم".

وقد كتب ريتشارد متشل معلقاً علي تميز تنظيم الإخوان وأسلوب التدريب "إذا كان الإخوان المسلمون أعنف من غيرهم في الساحة المصرية فذلك بسبب روح **العسكرية والاستشهاد** التي تعتبر الفضيلة الرئيسية لأخلاق الجماعة. وأدبيات الجماعة وخطبها مليئة بالتعبيرات العسكرية عن هويتها وأغراضها. وقد قال البنا لأتباعه أكثر من مرة أنهم جيش التحرير يحمل علي كتفيه رسالة التحرير، وأنهم جيش الخلاص لأمة ملوثة بالكوارث. وأنهم جيوش الله وسلاحهم الأخلاق الإسلامية[٢٥]. وعن الجهاد قال ميتشل "وأقوي شاهد علي الروح العسكرية هو مفهوم الجهاد علي نحو ما هو وارد في مفهوم الجماعة، بل إن الجماعة قد آثرت مفهوم القتال الذي يفضي، إذا لزم الأمر، إلي الموت والاستشهاد. إن الجهاد إلزام علي كل مسلم، واجب مثل واجبات الإيمان الأخري. وفي رأي البنا أن آيات القرآن والسنة ومدارس الشريعة الأربع تؤيد وجهة نظره. وأولئك الذين يهونون من أهمية القتال والاستعداد له ليسوا مخلصين في إيمانهم. إن الله يهب "الحياة النبيلة" للأمة التي "تعرف كيف تموت ميتة نبيلة"[٢٦]. ومهمة قادة الإخوان

المسلمين تقوم في تحديد مفهوم الكارثة التي لوثت الأمة والتي تستحق الجهاد لمقاومتها. "إن روح البنا تخيف المصريين المسلمين وغير المسلمين علي حد سواء. وعندما تمتزج هذه الروح بالنضال السياسي فليس في وسع الحكومات المصرية علي اختلاف ألوانها أن تقابلها بالتسامح"[٢٧].

وفي رأي قادة الإخوان المسلمين أن الكارثة التي لوثت الأمة هو الانحلال الأخلاقي في جميع مجالات المجتمع المصري، الإدارية والاقتصادية والتربوية بل حتي الدينية. وقد ناقش القادة أسلوب مواجهة هذا الانحلال الأخلاقي. هل بالنصح استناداً إلي الآية القرآنية "ادع إلي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" متبعين حديث النبي (صلعم): "من رأي منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان". (حاشية ٤٢).

".. وعلي الرغم من أن البنا قد اتخذ من البديل الأول السياسة الرسمية للاخوان إلا أن البديل الثاني كان هو السائد في صورة أفعال متناثرة وذاتية اتخذت شكل التهديد والعنف باسم الإسلام وأخلاقياته... متآخية مع إحساس الرسالة المغروزة في الإخوان، بل أهم منه إحساس بقوة الحق (بالإضافة إلي القوة الحقيقية). وقد استجاب بعض أفراد جماعة الإخوان إلي دعوة الإصلاح الأخلاقي بعبارات عنيفة"[٢٨].

وقد صنف شعب مصر إلي أربع فرق استناداً إلي رأيه في جماعة الإخوان المسلمين: المؤمنون والمترددون والانتهازيون والخصوم. وقد أفضت بنية النظام الاجتماعي إلي إفراز تيار متعصب في داخل الإخوان لازمه شجار سياسي دنيوي تحول إلي مصادمات اجتماعية. وأصبح الخصوم السياسيون، أفراداً

وجماعات، هدفاً للعنف بدافع من روح دينية منغلقة علي ذاتها ترفض أي تفاهم مع أي فرد ليس من الإخوان"[٢٩] حتي ولو كان مسلماً.

وبعد مقتل حسن البنا أصبح سيد قطب من أشهر كُتاب الجماعة، إذ هو مفكر جسور يتميز بوضوح الرؤية في تأويله للقرآن الذي ألفه أثناء سجنه لمدة اثني عشر عاماً قبل إعدامه عام ١٩٦٦. ويقال إنه يمثل قمة النضج الفكري لجماعة الإخوان المسلمين إلي الحد الذي يعتبر فيه ظاهرة فريدة. ومن هذه الزاوية فإنه لا يعد تلميذاً لمدرسة البنا الفكرية، ولا امتداداً لها. إذ يقال عنه أنه مبدع أصيل يتميز بمنهج فكري مستقل وأسلوب واضح ومتميز[٣٠].

ونقطة البداية، في تقدير سيد قطب، أن ما يسمي بالمجتمع الإسلامي الراهن ما هو إلا مجتمع منحل مكون من مجموعة من الكفار تحيا في الجاهلية. وليس في الإمكان تحويلها إلي الإسلام الحق إلا بمجتمع إلهي يستند إلي القرآن. والذي يرفض هذا التغيير ينبغي محاربته بلا هوادة وسحقه طبقاً لقوانين الله. وهذه القوانين، علي نحو ما وردت في القرآن، تشكل خطة إيجابية وجادة ومتحركة. هذا بالإضافة إلي أنها تضع دعوة الإخوان أمام الدعاة مبلورة بشكل دنيوي محدد بحيث يمكن تحقيقها في يسر[٣١].

ثم فصّل سيد قطب القول في تصوره للخطة الإلهية التي تنطوي علي إجراءات عملية عنيفة[٣٢] وأعني بها خطة سرية لاغتيال عبد الناصر. وقد دفع حياته ثمناً لها. وقد أفضت تعاليم قطب إلي تكوين جماعتين. جماعة صغيرة قبض عليها إثر عملية عسكرية محدودة جاءت عفو الخاطر في عام

١٩٧٤. وجماعة كبيرة تحولت إلي حركة مفادها أن الذين يحيون حياة الجاهلية هم كفار(٣٣). وقد نجحت هذه الجماعة في ضم أعداد كبيرة إليها. ولكن عندما اعتقلت هذه الجماعة عالماً دينياً بارزاً هو الشيخ محمد الدهبي وقتلته قبض عليها وأعدم زعيمها. ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن سحق هاتين الجماعتين معناه القضاء علي دعوة سيد قطب. بل علي الضد من ذلك، فإن انتشار الحركة الطلابية الدينية في الجامعات المصرية إفراز معتدل وليس من قبيل الصدفة. ولكن لا يستطيع أحد التنبؤ بنوعية الأفعال العنيفة التي يمكن أن تحدث إذا جاءت المناسبة إلا إذا اتخذت إجراءات بعيدة النظر للتخفيف من آلام الجماهير في مواجهتها لمشكلات اجتماعية واقتصادية مثل ارتفاع الأسعار، وقلة المساكن، والمواصلات، وبطالة خريجي الجامعات، والبيروقراطية المترهلة، وسوء توزيع الثروة. إن هذه المشكلات بالإضافة إلي الهموم الذاتية، تدفع غالبية الشباب المصري إما إلي الهجرة للعمل في الخارج وعلي الأخص في البلدان العربية، وإما إلي الإهابة بالدين كعلاج شاف إذا كانوا من الطلاب.

٣- الشباب والدين

إن الجامعات المصرية غاصة بطلاب من الجنسين ينتمون إلي جمعيات دينية عديدة بعضها سرية ونشطة في تجنيد الطلاب للمضي في الدعوة إلي الحياة الإسلامية الحقة. ومن أجل تمييز أنفسهم ترتدي الفتيات ملابس طويلة ويلتحي الفتيان. وليس لهم نظام معين باستثناء الصلاة الجماعية في أماكن العبادة والصوم في شهر رمضان. ويتداولون، فيما بينهم، الكتب الدينية، وهي في العادة، الكتب المؤلفة من القيادات السابقة للإخوان المسلمين. والجدير بالتنويه أن انتشار الدعوة في كليات العلوم أقوي منها في كليات

العلوم الاجتماعية والآداب. ويلقب الفتي بالأخ المسلم والفتاة بالأخت المسلمة.

ويلزم أن يكون واضحاً، منذ البداية، أن العلاقة بين الشباب والعنف والدين، وتحليل العنف في الدين لا يعني أن الشباب يهيب بالدين لمجرد أن العنف كامن فيه. ومما لا شك فيه أن الدين ينطوي علي قيم روحية وعملية (اجتماعية) تهم المؤمنين الذين يبحثون، في إلهاماتها، عن الخلاص وهدوء النفس. وثمة مؤمنون يعتقدون أن طاعتهم للأوامر الدينية الصارمة والتزامهم بحياة زاهدة يفضي إلي غفران خطاياهم، وتنقية نفوسهم، ومن ثم يصبحون مؤمنين ورعين ومتميزين عن غيرهم من عامة الشعب والذين هم إما لا دينيون أو غير مطيعين للأوامر الدينية. ولن يجانبنا الصواب إذا قلنا إن الذين يبحثون عن القوة في الدين يشعرون بأنهم أسمي من الآخرين بما في ذلك الشيوخ الذين ينحرفون فيصلون من أجل غفران خطاياهم وخلاصهم. ويجد هذا الصنف من الشباب هويته في الدين، ومن ثم يعبر بهدوء "أزمة المراهقة التي تحدث في هذه الفترة من دورة الحياة حيث يضطر الشباب إلي تكوين رؤية محورية مستخلصة من البقايا العاطفية لطفولتهم وأملهم في نضجهم المرتقب"(٣٣). ثم إنهم يجدون تقديرهم في مواجهة الجيل الذي يحقر من شأنهم ويهمشهم.

ومن جهة أخري فإن الممارسة الدينية ليس لها حدود، والمؤمنون أحرار في تكريس طاقتهم وجهدهم وأموالهم لهذه الممارسة. وبفضل هذه الممارسة الدينية يصبح في إمكان الشباب إشباع رغبتهم في تحقيق أنفسهم، وشهوتهم في التفوق، وفي منافسة الآخرين، وبذلك يكسبون احترام الإخوة والأخوات في حركة الإخوان، ومن ثم تستقر هويتهم وتقوي شخصيتهم. وإذا

اتبعوا التعاليم كما هو حادث في جماعة الإخوان المسلمين اكتسبوا مكانة محترمة وتمتعوا بتقدير خاص.

وإذا تمثل الشباب النظرية وامتلأ بالكراهية والانتقام والروح العسكرية في سبيل الله والأمة الإسلامية فإنه في هذه الحالة، وفيها وحدها، يتطرف في عنفه، ويكون مستعداً للموت في سبيل العقيدة الدينية. وعندما سئل محمد مالك، بعد إطلاق سراحه في عام ١٩٥٤، عما إذا كان قد شارك في التخطيط لاغتيال رئيس الوزراء في عام ١٩٤٨ كان جوابه "لقد كنا ننشد خير هذا البلد، وكنا نشعر أن أمتنا أبدية وأن الشعب عابر. وكنا نتساءل بصراحة عما أسداه هؤلاء القادة الذين يتعاقبون على السلطة، لمصر. ولهذا السبب فهم لا يستحقون منا أية شفقة"(٣٤).

وهنا ينبغي التنويه أن الإهابة بالإسلام، منذ مطلع النظام العسكري في عام ١٩٥٢، لم تكن واردة إلا إذا ارتأت السلطة نفعاً في ذلك. "يبدو أن فائدة الإسلام لأصحاب القرار تستند، أولاً، إلى القضية المطروحة. ومن البين أن القيادة المصرية قد استخدمت الدين للحصول على أكبر عائد دون المغامرة في تحويل الدين إلى قوة ملزمة لسياستهم. وقد استقر نظام عبد الناصر، بعد فترة من المحاولة والخطأ، إلى صياغة تستبعد الإسلام من النظام السياسي والنشاط الاقتصادي مع استغلاله على درجات متفاوتة من حيث الشدة إذا كان ملائماً لتحقيق استمرار النظام وحمايته"(٣٥). وعلى الرغم من أن السادات كان مؤمناً وكان على علاقة طيبة مع رجال الدين في مصر وفي الخارج إلا أنه أعلن رأيه مبكراً في نظام عبد الناصر وهو أن شعب مصر مؤمن ومتدين. والإيمان والتدين خاصيتان طيبتان وأصيلتان في طبيعة المصريين. ولكن الاتجار بالدين رذيلة مرفوضة إذ هو يخلق للدين غايات غير

غاياته الأصيلة فيتحول إلي قوة رجعية تفضي إلي الجمود[٢٧].

وعندما واجه السادات، في السنتين الأخيرتين أفعالاً عنيفة من الطلاب المتدينين أعلن بوضوح علي الملأ أن الجامعات وجدت من أجل العلم[٣٧]، وغير ذلك فخارج الجامعات.

المراجع

1- See Richard, P. Mitchell, **The Society of the Muslim Brothers,** Oxford University Press, London, 1969, Part I, pp. 1-162

2- See A.I. Darwisha, **Egypt in Arab World L: The Elements of Foreign Policy,** Macmillan press, London, 1976.

3- See Raoul Makarius, **La Jeunesse Intellectuelle d'Egypt au lendemain de la Deuxième Guerre** Mondiale, Mouton Lahaye, 1960.

٤- انظر محمد بركات: **سيد قطب، ملخص حياته، منهجه في الحركة، والنقد الموجه إليه،** دار الدعوة، بيروت (سنة النشر مجهولة).

٥- نفس المصدر، ص ٢٤.

٦- ريتشارد ميتشل، نفس المصدر، ص ١٤١.

٧- مكاريوس، نفس المرجع ٧و٥٢.

٨- نفس المرجع، ص ٤١.

٩- نفس المرجع، ص ٤٩-٥٣.

10- Raymond W. Baker, **Egypt's Uncertain Revolution under Nasser and Sadat,** Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1978, P. 29.

١١- حسن الساعاتي، علم الاجتماع القانوني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٦٧.

١٢- ريتشارد ميتشل، نفس المرجع، ص ٥.

١٣- نفس المرجع، ص ٦.

14- Hassan El-Saaty, "The New Aristocracized and Bourgeoisized Classes in the Egyptian Application of Socialism" in C.O.A.

Van Nieuwenhuijza (ed.), **Commoners, Climbers** and Notables : A Sample of Studies on Social Ranking in the Middle East, Brill. Leiden, 1977, pp. 196-214.

١٥- نفس المرجع، ص ٥٩.

١٦- أنور السادات، **أسرار الثورة المصرية**، دوافعها الخفية، وأسبابها النفسية، دار الهلال، القاهرة ١٩٥٣، ص ١٣٤، ١٦٧، ٢٤٧، ٢٥٦.

١٧- ريموند بيكر، نفس المرجع، ص ١٦٥.

١٨- ريتشارد ميتشل، نفس المرجع، ص ١، ٢.

١٩- نفس المرجع، ص ٣٢.

٢٠- بركات، نفس المرجع، ص ٩.

٢١- انظر سورة ٨، الأنفال.

٢٢- انظر سورة ٨، الأنفال ٢:١٥٤ ، ٢:١٥٧، ١٩٥، ٤:٧٤.

٢٣- نفس المرجع، ٩:٧٣.

٢٤- نفس المرجع، ٨:٦٠.

٢٥- ريتشارد ميتشل، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

٢٦- نفس المرجع.

٢٧- نفس المرجع، ٢٠٨.

٢٨- ريتشارد ميتشل، ص ٣٢٠.

٢٩- نفس المرجع، ص ٣١٩.

٣٠- بركات، نفس المرجع، ص ١٥-١٧.

٣١- نفس المرجع، ٢٧-٧٢.

٣٢- نفس المرجع، ٧٣-١٦٠.

٣٣- اقتبس درويشة هذه العبارة من اريكسون، نفس المرجع، ص ١٠٧.

٣٤- ريتشارد ميتشل، نفس المرجع، ص ٢٠٠-٢٠٨.

٣٥- نفس المرجع، ص ٣١٧.

٣٦- درويشة، نفس المرجع، ص ٩١.

37- A Sadat, op. cit., p. 134.

الكفاف والأيديولوجيا
النظام والاعتقاد في
"ثقافات الفقر"

جورج شتوت (ألمانيا الغربية)

مقدمة

لقد ثبت خطأ القول بأن هجرة الناس لروابطهم الأصلية وخضوعهم للبني الرأسمالية يلزم عنها انخراطهم في سوق العمل وبنية السوق الاقتصادي. بل علي الضد من ذلك فمن حيث ارتباطهم القوي بعلاقات سوق العمل ليس لديهم طريق مبدئي إلي سوق العمل الاقتصادي.

وفي هذا العصر فإن الانخراط الاجتماعي لمجموع الحضر، في العالم الثالث، محدود للغاية مع الأبنية الرئيسية الذي دمرها النظام الاقتصادي العالمي. وبدلاً من ذلك فإن هذه الجموع تنمي أساليب جديدة للحياة في إطار الإنتاج الصغير، والاتجار في "أزقة الشوارع" التي تقيم شباك عمل من صنعها. ونحن نطلق علي هذا الشباك لفظ "ثقافات الفقر" التي نشأت بفضل الأبنية المستقلة، والمعتمدة علي بعضها البعض في التنمية الرأسمالية. ولكن هذه العلاقة المتبادلة بين المركز والهامش ليست هي موضع بحثنا، وإنما ما نبحثه هو أن الأبنية المهيمنة والتي نشأت في إطار الانفصال الوظيفي بين الأبنية لا "تسمح" بممارسة الحياة. ومن ثم فإن الناس يبنون أبنيتهم "الخاصة بهم" ويبتكرون "أنظمة" و "معتقدات" لحماية أنفسهم.

وظاهرة اللاتكامل هذه ليست وظيفة عرضية للتنمية الرأسمالية. فإن

النتوء عن الأبنية "الرئيسية" من اللازم "الحفاظ عليه" وحمايته بتنمية ايديولوجيات جديدة أو بتدعيم الايديولوجيات "القديمة". وهذا النتوء هو عام في التنمية الرأسمالية. وبحثنا يدور علي العالم الثالث والشرق الأوسط علي التخصيص، ويدور كذلك علي أنه في ضوء تنمية هذا النتوء الثقافي يمكن فهم وظائف "الدين".

١- من الآمال "الاجتماعية" إلي "الفردية":

إن العلامة الأيديولوجية علي العصر الرابع الناشيء من العصر الحديث هي أن أفكار الحرية والعقل أصبحت موضع تساؤل، وأن "العقلانية المتصاعدة لا تسهم في حرية متصاعدة". هذه العبارة من وضع رايت ملز وهي عبارة دقيقة تبلغ اليوم من الدقة مثلما كانت في الخمسينيات.

وثمة دلائل اليوم علي أن ثمة اتجاهات عينية تريد أن تحل محل "العقلانية" و "الحرية" وعقلنة المجتمع المتصاعدة، علي حد تعبير ملز، وتفضي إلي تقوية "التناقض بين هذه العقلانية والعقل"، وإلي عزل مجالات الحياة والعمل والفراغ بعضها عن بعض. ويري ملز أن ثمة توافقاً بين سقوط الأيديولوجيات الرائدة في الثقافة الغربية، أي سقوط الليبرالية الكلاسيكية والاشتراكية الكلاسيكية وبين "سقوط الإنسان الحر وانحلال العقل في المسائل الإنسانية". ويبدو اليوم أن التهديدات المتصاعدة ضد الحرية والعقل ليست فقط مرتبطة بالأزمات السياسية والثقافية، علي نحو ما يذهب ملز، بل مرتبطة أيضاً ارتباطاً قوياً بأزمة "البقاء"، وبطريقة ملموسة بأزمة توليد الكفاف في البيئة الاجتماعية والطبيعية.

وكان ينظر دائماً، علي الأقل في الماركسية، إلي أن ثمة عداوة بين الكل

الاجتماعي واحتياجات البشر والطبيعة. ولكن الماركسية، مثلها في ذلك مثل كل "ايديولوجيات" العصر قد ربطت بين السعادة الفردية والتقدم التكنولوجي وإنتاج الثروة الاجتماعية. وقد رؤي أنه من الممكن "التوفيق" بين الإنسان والطبيعة علي صعيد الإمكانات التكنولوجية فقط، بل إن الأمر اللازم "لتغيير" البناء العضوي والفطري للإنسانية وإحلال العقلانية ومسئولية الإشباع والرضا كان مؤسساً، عند ماركوزه، علي إمكان الرفاهية **الاجتماعية والتكامل** الاجتماعي للفرد.

إن "الفرد" بعد أن وجد نفسه وحيداً مع مشكلاته وبحثه عن "الكفاف" الذي "من أجله يعمل" يلتفت إلي حاجته إلي الاتساق المادي والمعنوي مع الطبيعة الخارجية، ويبحث عن قنوات الخلاص من خبرته "العقلية الامبريقية" في إطار العالم الاجتماعي. وأصبحت الأيديولوجيات "الاجتماعية التي تنشد رضا الروح" هامة بل مهيمنة (ويبدو أنها تشكل أنماطاً "جديدة" للتكامل الاجتماعي، وهذه هي المفارقة).

وهذا التحول من الآمال "الاجتماعية" إلي الآمال "الفردية" ظاهرة واسعة الانتشار، وترتد أهميتها إلي عمليات "موضوعية" وليست ذاتية: انتقاء متزايد وتباين للبني المهيمنة في "النظام الاقتصادي العالمي" من شأنه طرح شرط الاستبعاد المتواصل لجزء هام من سكان العالم من المعايير الاجتماعية التي يصنعها النظام نفسه.

إن "ثقافة الفقر" المستبعدة من النظام تفضي إلي خليط من "البدائل" المؤسفة لبنية "الكل الاجتماعي" "وبقاء الفرد" في هوامش النظام.

ومن جهة أخري وفي إطار مراكز النظام بدأ جزء من السكان المضطهد

بسبب العمر والجنس أو العرق في بناء "بدائل" الإنتاج والاستهلاك لوسائل البقاء في الحياة. وهذه البدائل ترتبط، عن وعي أو عن لا وعي- بأنماط من الأفكار والأفعال الاجتماعية التي تميز "ثقافات الفقر".

٢- علاقات العمل من "المأجور" إلي "اللامأجور"

إن توقعاتنا القديمة مرتبطة بالاعتقاد بأن "العصر الحديث" منشغل بحل المشاكل الأساسية "لندرة المصادر". وقد انتهينا إلي الاعتقاد بأن ندرة المصادر حلها محصور في كيفية الامتداد بالنظام والبني المنظمة إلي جميع أنحاء المعمورة. وقد قيل لنا إن الندرة حلها محصور في تخفيض النمو السكاني، وفي مد الناس والبلدان بالشروط "المتقدمة" للإنتاج الاجتماعي. ويمكن القول بأن "ندرة المصادر" كانت تعالج علي أنها مشكلة كمية، أي أننا إذا وسعنا من مجال أبنية الإنتاج وكثفنا الإنتاج قضينا علي الفقر والجوع في العالم برمته ويصبحان مجرد قصة تاريخية. ومعني ذلك أن اهتمامنا ينصب علي التوسع الجغرافي وليس علي طبيعة نظامنا ومؤسساتنا. ولكن ما يحدث في العالم يكشف بوضوح أن التناول الكمي المحض- وهو تناول كامن في تفكيرنا في حل المشكلات- يبدو بلا جدوي في مواجهة أبنية الجوع والفقر وأنظمة "العنف البنيوي".

وهنا أطرح بعض الأرقام التي تدلل علي المعاناة التي تعانيها بنية "النظام العالمي الحديث". فثمة إحصائية مقدمة من سمير أمين عن المناطق الهامشية في هذا النظام العالمي لعام ١٩٧٦ تكشف عن وجود ٦٠٠ مليون نسمة، أي ما يعادل ٤٠٪ من سكان العالم، من الفلاحين في حالة فقر واستغلال. ومتوسط دخل الفلاح ٢٠٠ دولاراً في العام، ٥٪ من سكان

المناطق الهامشية، أي حوالي ٥٠ مليون عائلة، لا يعملون وليس لهم دخل، ٥٠٪ من سكان العالم، ٦٥٪ من المناطق الهامشية يعيشون في أدني مرتبة من الجوع والمرض والعنف.

وإذا ألقينا نظرة علي مراكز التراكم الرأسمالي في أوربا وأمريكا الشمالية واليابان نجد أن من ٢٤٠ مليون نسمة تعمل لكسب العيش ١٠٪ (٢٥ مليون) لا يعملون، أي حوالي ٧٪ من سكان المراكز.

إذن ما هي طبيعة النظام الرأسمالي العالمي؟

لقد توسعت الرأسمالية، في تاريخها، جغرافياً واجتماعياً، بل امتدت إلي العلاقات بين المرأة والرجل وذلك بابتكار "حرمة" الأسرة، واقتحمت جميع مناطق العالم: في مقابل عامل في نظام رأسمالي صناعي ثمة عشرة عمال في مناطق غير رأسمالية، وما قبل الرأسمالية، هم مجرد وسائل إنتاج لأجر العامل. هذا هو الدرس الذي نتعلمه من الإحصاءات المشار إليها آنفا.

٣- من "الرسمي" إلي "غير الرسمي" في علاقات النمو العنصري:

إذا دققنا النظر في الشرق الأوسط نجد أن النمو الحضري من أهم عمليات التغير الاجتماعي. فالمدينة، بالمعني المعروف، هي أساليب حياة وعمل ومأوي، وألفاظ مثل حماية "بنيوية" "للفرد" من قبل المدينة هي من ابتكار مخيلة العلماء الغربيين. فالناس عندما يهجرون ظروف القري الفوضوية والمتقلبة والمتوترة إنما يبحثون عن العمل والنظام في العلاقات الاجتماعية. إذن هذه "المعايير" التي نقيس بها مدن الشرق الأوسط ليست ذات طبيعة أوربية خالصة لأن هذه المعايير تواكب تطلعات الناس في بحثهم عن أساليب جديدة للحياة في سياق حضري.

إذن ليس من الميسور الاقتناع بأن النمو الحضري هو علامة علي الحداثة والتقدم. فالمدن عامة (ومن بينها مدن العالم الغربي) "لم تعد مراكز للتغيير التقدمي بل مناطق أزمة". فقد ظللنا فترة طويلة نتناول أزمة المدينة علي أنها خاصية المدينة في العالم الثالث. ولم نكن نري بنية العلاقات الحضرية وهي تتحرك إلي قمة التعقيد والتفكك الوظيفي، ولكن نوعية البشر التي كانت تتحرك تري أنها مانعة للأبنية المنظمة للحياة الحضرية. وكما يبدو فإن ميادين التعقيدات التي لا ترد إلي غيرها عديدة، والمقصود هنا أن مزيداً من التباينات لن يفضي إلي تخفيض التناقضات وحل المشكلات في بعض هذه الميادين: الخاصية الاحتكارية للأبنية الزراعية الحضرية، الكثافة الرأسمالية للإسكان والتعمير، بنية الأسرة، العمالة، المرور. ويفضي التنظيم المتواصل وشكلية العلاقات، في هذه الميادين، وكذلك التحكم في الظروف الدخيلة علي هذه الميادين (وليس السلوك "التقليدي" وعلاقات القرابة والعلاقات العرفية) إلي البحث عن طرق "غير رسمية" لفوائد الحياة الحضرية. وقد اهتم العلماء الغربيون في السنوات العشر الأخيرة بزيادة السكان في الحضر من جهة، والاستبعاد المتواصل لسكان الحضر من الأبنية الأساسية للحياة الحضرية من جهة أخري.

وقد لوحظ أن النمو الاقتصادي والتكثيف الصناعي في المدن في شمال أفريقيا والشرق الأوسط لم ينقص عدد الفقراء في الحضر. وأياً كان الأمر فقد اقتصر انتباه الباحثين علي عدم عدالة التوزيع.

٤- من "الطبقة" إلي "ثقافة الفقر"

مما تقدم يبين أن "الطبقة العاملة" في العالم الثالث علي الإطلاق والشرق

الأوسط علي التخصيص لم يكن لها أي تأثير اجتماعي أو سياسي. ويبدو أن البروليتاريا، منذ بداية ظهورها وقبل أن تكشف عن إمكاناتها الديناميكية، كانت مرتبطة بالأبنية المنظمة والحاكمة "الرسمية" في المجتمع. والآن يعيد المفكرون الماركسيون اكتشاف الرابطة الأساسية بين "العمل" و"رأس المال" والتي تتضح أكثر في العلاقات الصناعية الغربية. وقد كان للعمال الصناعيين دائماً وضع متميز في عملية التحضر في العالم الثالث. ولهذا فإن ثمة تركيزاً علي الخاصية "النموذجية" لجماهير العمال في مدن العالم الثالث. وفي مقابل تطوير إطار المناقشة حول "التحضر" كان ثمة اهتمام بعقد مقارنة بين الأشكال التاريخية "للتصنيع النموذجي" وأنماط التحضر الاستعماري والاستعماري الجديد.

ويبدو أن حجة كيدر (١٩٨٠) مقنعة وهي أن "نفي التصنيع" وليس "نموذج التصنيع" هو نتيجة انخراط ما هو هامشي في الاقتصاد العالمي.

وقد كان للدراسات التاريخية تأثير علي "بيئة" النمو الحضري في أوربا. وقد تأثر بها كليفورد جيرتس في تناوله الفردي في دراسة **الأبنية الاجتماعية** الكامنة في صفوف الحضريين الفقراء في مدن العالم الثالث الفقيرة. وقد أفضي هذا التناول إلي رؤية أكثر "ذاتية" عند دراسة أشكال التكامل الاجتماعي بين فقراء الحضر وقضايا "الطبقة" و "الثقافة" عامة في محاولة فهم كيف يكون "النظام الاجتماعي" في ظروف "غير رسمية" و"غير منتظمة" و "غير قانونية" ممكناً وراسخاً.

والرأي في العلوم الاجتماعية أن "الطبقة والثقافة" مجالان منفصلان. فمفهوم الطبقة، كمفهوم مجرد، مرتبط بأهم وسائل الإنتاج الاجتماعي، أو

كمفهوم كمي مرتبط بدلالات معينة يمكن أن تسم أعضاء المجتمع. وبفضل هذا المفهوم عن "الطبقة" حذف العنصر الحي "للطبقة" كحركة شعب باحث عن التغيير ومناضل من أجل "تعريفات" جديدة للفعل الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية.

وفي عبارة أخري يمكن القول بأن القوي الديناميكية المرتبطة بمفهوم "الطبقة" قد تضاءلت قيمتها أو قد تجوهلت. ومن جهة أخري ثمة فهم نمطي عن الثقافة يعني أن الثقافة ظاهرة منفصلة عن أي مجال من المجالات الاجتماعية، أو هي "بنية فوقية" وليست مرتبطة بالطبقات.

والآفاق الجديدة في الدراسات التاريخية والاجتماعية الأنثروبولوجية المعاصرة توجه نقداً إلي هذا التناول الذي يستند إلي القسمة الثنائية وإلي الفصل بين الثقافة والطبقة طالما ظلت المادة التجريبية، التي قد تزودنا بمعلومات عن فهم فريد ومتجانس عن الطبقة والثقافة، نظرية.

إن فهم الطبقة والثقافة، في هذا التناول، يفضي إلي معايشة كمية "أسلوب الحياة" في سياق اجتماعي علي أنها "ثقافة". وهكذا يمكن النظر إلي الرموز والطقوس علي أنها عناصر تربط العلاقات الاجتماعية والعلاقات البشرية بالبيئة المحيطة، وليس علي أنها "أنسقة" مستقلة. ويمكن النظر إلي الثقافة، من حيث هي معبرة عن المعتقدات، علي أنها الجزء المحدد للإنتاج في الحياة اليومية. وهذا البعد الطبقي ينطوي علي عنصر ديناميكي ومميز علي الصعيد الصغير والكبير للعلاقات الاجتماعية.

ومن مصلحتنا توسيع الدراسة التكاملية عن "الطبقة" و "الثقافة" علي أساس فهم جديد للعمليات الموضوعية والذاتية المشار إليها آنفاً: ينبغي فهم

"الطبقة" علي أنها عنصر الميكانزمات المهيمنة والوظائف المتكاملة الناتجة من تقسيمات العمل "الرسمية" في النظام الاقتصادي العالمي. واهتمامنا منصب علي بيان أن المشاركة في بني "سلع العالم" يفضي إلي انفصال الحضر عن هذه البني. ولهذا يبدو أن مفهوم أوسكار لويس عن "ثقافة الفقر" يشير إلي انفصال فقراء الحضر عن التكوينات الاجتماعية المهيمنة والدور الهائل "لوظائف الأيديولوجيا" في تأسيس "النظام الاجتماعي" و "التكامل الاجتماعي" في إطار الجماهير الحضرية.

٥- من "الوعي الطبقي" إلي الدفاع الرمزي عن الكفاف

إن الوعي وعلي الأخص الوعي الطبقي لا يبدو وكأنه بديل عن العلاقة بين الأجر والعمل، أو كأنه تعبير عن العلاقة بين قوة العمل ورأس المال وحدها. إنه يشكل تجميعاً للخبرة وعلي الأخص لخبرة العلاقات المباشرة في إطار ما يطلق عليه مجال إنتاج الكفاف. ويطرح طمسون (١٩٧١) "الوعي" والأفعال السياسية للجماهير بمنظور "الاقتضاب الاقتصادي".

ويبين الآن أن أسباب الفعل الاجتماعي للجماهير لا يمكن ردها إلي التوترات الاجتماعية المرتبطة بالبطالة وارتفاع أسعار المواد الغذائية (روستو ١٩٤٨).

وقد تكون شرعية الحركات والأفعال الاجتماعية والسياسية لفقراء الحضر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بخبرات تدمير الحقوق التقليدية والعادات والتقاليد.

ومن المعتقد، في أغلب الأحيان، أن التهديد الوارد من المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية "الخارجية" تجاه الأشكال "التقليدية" لكسب الكفاف هو من قبيل العدوان علي هذا التصور الرمزي. وهذا التصور

الرمزي هو الذي يؤسس الإطار الخاص بالبقاء في الحياة والدفاع عنها. واتفاق الجماعة العام في تدعيم هذا الفعل يكتسب مشروعية علي صعيد الدفاع عن الرموز.

٦- من "المؤسسة" إلي "جماعات التضامن الطقوسية":

إن الاقتصاد المرتبط بالبقاء في الحياة ليس إلا، سواء في الشارع أو في السوق أو في الورش، يشكل اتفاقاً عاماً عما هو مشروع وما هو غير مشروع، وعلي حد قول تومسون فإن السلوك والفعل بما ينطويان عليه من "هويات محطمة" و "عمالة" غير منتظمة، وبنية "متهرئة" يفضيان إلي ثقافات "بديلة" مؤسسة علي الأسطورة والخيال من جهة، وعلي "الأفضل" و"المقدس" و "الجميل" من جهة أخري.

إن "ثقافات الفقر" تتخلص من الجمعيات السرية والجماعات الطقسية والعصابات والنقابات. وأعضاء هذه "الجماعات المتضامنة" تحيل غاياتها إلي أوثان للعبادة ومن ثم تتجاهل احتياجاتها. وهذه الغايات ينبغي أن تعوض الذل الذي يعانيه الفرد في حياته اليومية وهو يناضل من أجل البقاء. وهذه الجمعيات، في زمن التغير الاجتماعي، لها أهمية عظمي.

والإحساس "بأسلوب" الحل و "قوته" بين هؤلاء البشر يستند إلي الرؤية الكونية الخاصة بهذه الجمعيات، إذ هي التي تقدم الإطار التنظيمي "للنواة" السياسية والعسكرية للمناطق الآهلة بالسكان. وقد تتحكم المصالح المادية والمثالية للجماهير، علي أساس غايات محددة، في الحلول المطروحة للبحث.

إن الرؤي الكونية المشتقة من غايات الجماعات ينبغي ألا تصنف علي أنها "أسباب" لأفعال الجماهير، بل علي أنها إشارات محددة لأساليب حركة

المصالح والأفعال. وبمعني عملي يمكن القول بأن الجماعات القائدة في هذه الجمعيات، سواء كان لها مصالح "مستقلة" أو كانت مرتبطة "بمصالح الشعب"، هي التي تقرر فيما إذا كانت تشارك في الممارسات الجماهيرية أو تحجم عنها.

لقد ركزنا كثيراً علي السمة "التفويضية" لثقافات الفقر، و "الأغلال الوثنية" اللازمة عنها، ومع ذلك فإن التغير "الحديث" للاتجاهات "التقليدية" -الروحية والصوفية- لا ينظر إليه بالضرورة علي أنه "انحلال". وفي إطار الغايات المنوطة بضمان البقاء في الحياة والتي تستخدم هذه الاتجاهات تحت ظروف خطرة ومتحجرة فإن "عقلانية" الطقوس في صياغة البيئة الاجتماعية والمادية واضحة للعيان.

وهكذا تكشف جمعيات الشعب في ثقافات الفقر عن "خاصية مزدوجة" في مواجهة التغيرات المفروضة من الهيمنة الخارجية. إن الرؤي الكونية والصور الوسيطة مشوهة للعلاقات "الواقعية" بين ثقافات الفقر والهيمنة الخارجية، وهي من جهة أخري تضع شروط ابتكار قنوات جديدة "لصناعة البقاء في الحياة".

وهكذا تكون الجمعيات الاجتماعية في ثقافات الفقر وسائط للثقافات "الحاكمة" أو علي الأقل روابط، ثم هي، من جهة أخري، منظمات "لهوية ثقافية" واقعية تستند إلي ضبط شروط الوجود سواء كان هذا الضبط مازال موجوداً أو موجوداً كغاية مشتركة للممارسة العملية.

٧- المقاومة والإسلام

لقد حاول توكاس هودجكن التدليل علي التقليد الثوري "الحي" في

الإسلام، وتأسيس قاعدة نظرية مشتركة كافية بين المسلمين الثوريين والماركسيين: هل يمكن تفسير التوسع اليومي للإسلام وفاعليته كمياً وكيفياً في إطار سماته الثورية: كمياً في الزيادة المضاعفة للمسلمين في أفريقيا في الخمس والعشرين عاماً الماضية، وكيفياً في التأثير السياسي للإسلام علي الصعيد المحلي والدولي؟ أم هل تأثير الإسلام الجماهيري مردود إلي أنه "ليس مؤسسة"؟ أم هل الإسلام يجذب الشعوب لأنه متسق وبسيط في طقوسه ومعتقداته؟ أم هل توسع الإسلام مردود إلي أن الحكومات والأحزاب تزعم أنها إسلامية لكي تعطي الشرعية للسلطة العلمانية؟

ليس هنا مجال الإجابة عن هذه الأسئلة. ثم إن هذه الأسئلة تبدو حاسمة لفهم مجتمعات الشرق الأوسط في الوقت الراهن. ومع ذلك ففي إطار المنظور سالف الذكر ينبغي معرفة الكيفية التي يواجه بها الإسلام "ثقافات الفقر".

إذا نظرنا من وجهة جماهير المؤمنين فإنه يمكن رد الإسلام "الرسمي"* إلي إطار مفتوح لأنشطة يومية رامزة لمشاركة الجماهير في "المعتقد" وفي "مجتمع المؤمنين"، وممارسة "تقاليد" الجماعة التي يحيا فيها، وممارسة مجموعة من الطقوس علي نحو ما جاءت في القرآن وفي السُّنة.

حيث أن تقليد الجماعات يختلف من إقليم إلي آخر ومن جماعة إلي أخري، ويستند إلي ظروف اجتماعية بيئية لهذه الجماعات فإنه يمكن أن

(*) نستخدم هذا المصطلح علي نحو مغاير لما استخدمه ووردنبرج (١٩٧٨) وآخرون حيث يربطونه بـ "المكتوب" وبالجدل النظري حول فهم الإسلام وتعريفه في إطار المدارس الدينية المعتمدة". أما هنا فيستخدم هذا المصطلح للإشارة إلي الجوانب "الاجتماعية" وليس إلي الجوانب "الدينية" وفي إطار العلاقة بين الفرد وجماعة المؤمنين والله.

نطلق عليها محددات "خاصة" للحياة الدينية التي ينبغي علي المؤمن مراعاتها كمسلم علي صعيد سياقها الاجتماعي.

إن المسلمين متمسكون بمعتقدات وطقوس والتزامات علي نحو ما وردت في القرآن والسنة، ونسميها محددات عامة للالتزام الديني حيث أنها مشتركة بين جميع المسلمين وتمثل إطاراً رمزياً وملزماً ومحدداً للعلاقات بين جماعة المؤمنين والله.

وفي ضوء هذه التفرقة بين المحددات العامة والخاصة للحياة الدينية في الإسلام نبين الآتي:

(أ) محددات خاصة.

- طقوس العبور.
- طقوس الدورات الطبيعية.
- احتفالات الأقارب والعلاقات الجماعية.
- التسليم بالقيادة "المقدسة".
- التفسير الديني (أو السحري) للمجهول وما هو فائق للطبيعة.
- الأخوة في "العالم الخارجي".
- التفسير الديني (أو السحري) لقواعد الحياة اليومية وصور التفاعلات الرمزية.

وجميع هذه المحددات هي رموز لأشكال الحماية الطقسية لمجالات الكفاف ويلزم عنها أنماط دفاع محلية خاصة و "تقليدية" لهذه المجالات.

(ب) محددات عامة.

- مجال الله المحدد لمعني الحياة (النظريات العقائدية).
- طقوس موحدة ومفرقة بين الله والبشر.
- واجبات تبين إطار التأثير المتبادل داخل جماعة المؤمنين.

جميع هذه المحددات هي رموز للعلاقات بين الله والإنسان كنظريات إسلامية مكتوبة.

الدين والتغير الاجتماعي
العلاقة بين المنظمات الدينية والسياسية في الأمم الجديدة

ديفيد بوزويل (المملكة المتحدة)

إن آفاق هذا المؤتمر من الاتساع بحيث يمكن القول بأن غالبية الأبحاث لن تكون قادرة علي تناول جميع الجوانب بثقة وباهتمام. وكلي أمل في أن يكون عنوان بحثي دليلاً واضحاً علي القضايا التي حاولت تناولها وشرحها. وثمة قضية لن أحاول تناولها لأنه يعوزني الدليل الذي أستند إليه لبيان أنها قضية مستقلة، وأعني بها شريحة السكان التي يتكون منها الشباب. ولكن ينبغي أن أضيف قائلاً إنه ليس ثمة جدوي من تناول قضية الشباب علي أنها قضية مستقلة بسبب النفع النسبي لاستخدام مصطلح الشباب.

إن قضية الشباب تعني جملة خصائص اجتماعية اقتصادية تؤدي دوراً اجتماعياً قد رصدت ضمن قضايا العصر. وفي المجتمعات التي بها فاصل بين الأدوار الاجتماعية طبقاً للأعمار المحددة فإن هذين النحوين متسقان علي وجه العموم. فالإشارة إلي الشباب، في معظم المجتمعات الحديثة، موجهة إلي شريحة من السكان تتسم بعدم النضج وعدم المسئولية، وأعني بها المراهقين، ومع ذلك فبعض الشباب مازال في دور العلم، بينما البعض الآخر قد دخل ميدان العمل أو ترك دار العلم ولم يجد عملاً. والبعض يقيم مع الأسرة والبعض الآخر يحيا بمفرده أو مع الأصدقاء. وثمة بعض آخر تزوج وأنجب أطفالاً. وقد لاحظت، باستثناء أولئك الذين التحقوا بالتعليم العالي والذين ينشدون النضج مع الوقت ولكنهم لم يتحملوا أية مسئولية بعد

وهامشيون اجتماعياً، أن النشاط السياسي "للشباب" الحضري يضم العاملين المتزوجين بين سن العشرين والثلاثين. وفي معظم المناطق الزراعية مثل هؤلاء يتوقون إلي ممارسة النشاط السياسي حيث أنهم قد أصبحوا كباراً ويتحملون المسئولية. إن الإهابة بشريحة اجتماعية يكون ملائماً ونحن نحاول تحديد أولئك الذين توقف نضجهم الاجتماعي بعد أن تجاوزوا مرحلة المراهقة، في حين أن هذه الإهابة تكون مضللة إذا استخدمت كأداة لبيان المسافة الاجتماعية من قبل أصحاب السلطة لبيان أولئك الذين حرموا من النضج الاجتماعي. ومع ذلك فإنهم لا يتصفون بأنهم مراهقون. وأنا أوثر استخدام لفظ الشباب ولكني مع ذلك أنبه إلي الغموض الذي يكتنفه من جراء استخدامه بطريقة غير محددة، بل إني أتجنب استخدام هذا اللفظ في تناولي لظواهر عامة مثل الدين والسياسة والتغير الاجتماعي.

هذا البحث إذن محصور في استجابة الشباب إلي الأفكار الدينية في فترات التغير الاجتماعي والاقتصادي، وعلي الأخص إلي العلاقة بين مشاركتهم في المنظمات الدينية والسياسية. وبغد استعراض النقاط العامة عن الدين والتغير الاجتماعي أحدد نموذجاً للتنمية الدينية السياسية علي نحو ما هو وارد في دول عديدة وحديثة أنا علي بينة من أحوالها، وأخص بالذكر جمهورية زامبيا. ثم أثير بعد ذلك سؤالاً عن كيفية المقارنة بين هذه الدول وبين ما هو حادث في دول البحر المتوسط ذات التراث الثقافي سواء كان مسيحياً أو إسلامياً.

التأثير السياسي للتغير الديني والاجتماعي:

معظم الأديان هي جملة معتقدات ونظريات، والأولوية في التغيير

محكومة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية، وهي متباينة بتباين الشرائح الاجتماعية، وفضلاً عن هذه المرونة أو الانتقائية الفلسفية والمذهبية فإن المنظمات الدينية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأنظمة السياسية والاقتصادية السائدة، ومن ثم فإن أبنيتها تستلزم أشكالاً متنوعة علي الرغم من التواصل الجوهري للسلطات المنوطة بممارسة الطقوس المقدسة. وعندما تترسخ الأفكار الدينية سياسياً يضاف إليها نوع من الأرثوذكسية، وأيديولوجيا مزودة بنسق من معتقدات مغلقة إلي الحد الذي يصبح أي تأويل موضع شك. ولكن في رأيي أن التحدي يأتي من النسق الاعتقادي المتحجر والمتعصب والذي ينطوي علي مبادىء ثورية. والنظام الهرمي، في كل من الثقافة المسيحية والإسلامية، يواجه تحدياً من النظرية الأصولية التقوية طقسياً وأخلاقياً، ومن الحركات الإصلاحية. وهذه كلها ينظر إليها علي أنها مِلل تتسم بالهرطقة والخروج علي المألوف، وبأنها أرثوذكسية جديدة.

علي الرغم من أن الملخصات الدينية قابلة دائماً لتأويل جديد، ومن أن المنظمات الدينية معرضة للنقد إلا أن الاستجابة لهذه وتلك متوقفة علي لفت نظر نسبة من البشر لهم وزنهم، وعلي زعزعة أولئك الذين يمثلون مواقع مؤثرة. ولهذا فإن التغير الديني مرتبط عادة بالزعزعة الملازمة للتغير الاجتماعي والاقتصادي. وقد تكون مثل هذه التغيرات عديدة ومتنوعة، ومنطوية علي تغيرات في فرص العمل والخبرات، وفي توزيع الدخل، ومصادر الثروة، والعلاقات العائلية والأبنية الاجتماعية، وفي تطور الأفكار وتغيرها وفي الوسائل المساعدة علي ذيوعها.

وفي عصر الثورة الصناعية وتأسيس الدول القومية في أوربا وما لازم

ذلك من اتساع هيمنة هذه الدول سياسياً واقتصادياً علي أنحاء المعمورة نشأت كتلة من المنتجين والمستهلكين في جميع قطاعات الإنتاج بما في ذلك إنتاج الأفكار. وقد اشتدت المنافسة من أجل التحكم في كل من المنتجين والمستهلكين. وفي مجال التنظيم الديني ثمة رغبة عارمة، كانت ولاتزال، في الحفاظ علي الدين التليد، وتدعيم الهيمنة الثقافية للأرثوذكسية. ولكن في زمن التغير الهائل والإمكانات الجديدة ينجذب إلي القصائد الجديدة والتطورات الطائفية أولئك الذين يعجزون عن أن يشقوا طريقهم وسط الهرم الأرثوذكسي، وأولئك الذين يتوقون إلي تأسيس وضع معترف به مثل الهيمنة الثقافية المتدينة للطبقة العمالية، هذا بالإضافة إلي تكوين رؤية نقدية غالباً ما تكون سياسية، وأحياناً فردية وعادة ما تكون علمية، وغالباً ما تكون مرتبطة بحركات سياسية. ومن هذه الحركات الاشتراكية والأحزاب العمالية التي بفضل ارتباطها بأنظمة جديدة وسياسات دولية وأرثوذكسيات بديلة تشكل تحدياً للأديان القديمة والتعددية اللبرالية والعلمانية. ويواكب كل ذلك تصاعد في الوعي الطبقي وفي تحالف المصالح. وهذه الحركات تماثل الحركات الدينية في أنها دعوة إلي الوحدة في مواجهة الذين يقفون ضدها أو غالباً ما تكون موجهة إلي استبعاد جماعة أخري تتخذ ككبش فداء.

الاستجابة الدينية للهيمنة الأجنبية: الاحتجاج واليأس:

هذه الأنماط واضحة في استجابة الشعوب المستعمرة (بفتح الميم) للهيمنة السياسية والأيديولوجية للاقتصاد الاستعماري والدولي. إنها تمثل استجابة ضد الانحراف الاجتماعي الاقتصادي وهيمنة الثقافات والأيديولوجيات الأجنبية، والمعاني الفجة للتقدم المتمثلة في المصالح الاقتصادية الذاتية،

واستخدام العنف ضد الأفراد وضد أساليب حياة الشعب. وتتخذ هذه الاستجابات شكل القومية الدينية والمحافظة، وشكل اللبرالية الإنسانية الأخلاقية، وشكل الاشتراكية الصناعية أو الزراعية الأجنبية في جذورها، ولكنها كافية لتوجيه التحدي إلي الوضع القائم. ويأتي في مقدمة هذه التحديات.. التحديان الأول والأخير اللذان يرتبطان بصحوة أصولية وتقوية تنبؤية تمتد إلي دعوة تراثية تدور علي الأساطير الشعبية في غياب رموز الهوية الثقافية.

ولكن كيفية استخدام التحدي الأخير، ومدي تأثيره علي النظام السياسي يتباين فيما بعد الدعوة إلي الحراك الثوري أو فيما بعد بلورة بديلة في دين يائس ومجاوز لهذا العالم، ومنسحب منه، وغالباً ما ينشد الخلاص والابتعاد عن السياسة.

التفاعل الديني والسياسي- حالة زامبيا:

إن نموذج التنمية الذي أثبتناه وارد علي أفضل وجه في التنمية الدينية والسياسية في وسط أفريقيا وبالذات في زامبيا. وقد كانت فيما مضي محكومة من العرب المستعبدين (بكسر الباء) اقتصادياً ودينياً وسياسياً، ثم من المبشرين المسيحيين، ثم من المستوطنين الأوربيين والباحثين عن المناجم من الأوربيين في القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. وأنا عندما أعرض هذا علي أنه نمط سوسيولوجي نموذجي فأنا لا أزعم أنه نموذج عام، وعلي الأخص خارج سياق هذه الحالة الخاصة، حالة زامبيا. ومع ذلك فهذا البحث يثير أسئلة خاصة بمراحل وأشكال الاستجابة لحركة تنصير المواطنين، وللاستعمار، وللاقتصاد الصناعي الدولي. وقد كان التعبير عن هذه

الصحوة الدينية، في أوروبا الغربية، وفي أماكن كثيرة من العالم الإسلامي، دائراً علي المصطلحات السائدة، أو العبادات الفلسفية العلمانية، والتأثير الكاسح للمادية التكنولوجية. بيد أن هذه المسائل المثارة ينبغي أن تكون صالحة لأن تكون نقطة بداية للاستجابة للغزو الثقافي ومواجهة المجتمعات التقليدية والأديان ومنتجات التصنيع.

الاعتقاد الأساسي في السحر والشعوذة:

تدور المعتقدات الدينية وطقوسها ذات الاعتقاد في القوي الفائقة للطبيعة في كثير من المجتمعات التقليدية علي تواصل الخصوبة البشرية والزراعية والذي هو موضع حماية من السلطة السياسية لعميد العائلة. ولكن بمعزل عن هذه المعتقدات ثمة اعتقادات أكثر شيوعاً وعمومية هي السحر والشعوذة تأثرت بالتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وظلت أساسية وإن لم تكن منظومة اعتقادية مهيمنة. جوهر السحر يكمن في سمات شخصية فطرية لا إرادية، أما جوهر الشعوذة فيكمن في الممارسة الواعية للسحر بعدة وسائل لتحقيق مكاسب شخصية من خلال مصائب الآخرين، أو الحماية من الشر ومن تخطيطات الآخرين الشريرة. والاعتقاد لا ينمحي لأنه غير قابل للتحدي. والمصائب مستمرة وتبدو أنها لا عقلانية في اختيارها لضحاياها، وهي في حاجة إلي تفسير. والمنظومة الاعتقادية مغلقة بالنسبة إلي ما يناقضها، أو إلي الحد الذي فيه لا يدل فشل الأفعال الحامية والواقية علي فشل الشعوذة ولكن يدل علي فشل أصحاب القوي الشريرة، والتسلسل الهرمي للمعرفة والسلطة والعلوم السحرية.

واتهامات السحر هي الوسيلة التي يمكن أن يدار بها كل ما هو غير قابل

للتفكير فيه. مثال ذلك الخلافات والشكوك المريرة بين الأقارب حيث من المتوقع أن تكون العلاقات حميمة. وقد تكون نتيجة هذه الاتهامات الطرد أو الإعدام أو ممارسة طقوس التطهير

وفي هذه المجتمعات ذاتها تتخذ الاستجابات تجاه الاعتقاد في السحر أو التشكك فيه شكلاً فردياً. فالأفراد الخائفون من آثار أو تهديدات السحر يمارسون أفعالاً يتجنبون بها هذه الآثار أو هذه التهديدات، بل أحياناً يستخدمون العنف، ولكنهم عادة ما يستعينون بقوي أعلي متمثلة في المتطببين التقليديين وأصحاب القوي الخفية. وعادة ما تكون هذه الاستجابات درامية وجماعية. وغالباً ما يكشفون عن أسباب البؤس من خلال أصول غامضة وأنشطة عشوائية تنشد لحناً مرعباً ينساب في مجتمعات تواقة إلي إزاحة ثقل النكبات. وتاريخ زامبيا وجنوب الكونجو غير المدون يحتوي علي تيارات سحرية يتخذ بعضها أشكالاً من الرؤي المستقبلية وذلك بتأثير من الكنائس التبشيرية فتمزج بين طقوس السحر وطقوس المعمودية وتتحدي السلطة الاستعمارية.

ومن الميسور ملاحظة الاقتصاد المنهار الممتزج بالتلوث الوارد من البيئة القروية وهو يخلق العوز والموت. وفي إمكان أية قرية التعامل مع هذه الظواهر من خلال اتهامات السحر وتفريق العائلة لتأسيس مستوطنات جديدة بينما ثمة أزمنة تموج بالمجاعة والأمراض المعدية دون أية قدرة علي مقاومتها. وأيا كان الأمر فإن ارتفاع نسبة الوفيات وجني الفشل تربة صالحة لإلقاء اللوم علي الآخرين وعلي الحركات المضادة للسحر. ولم تفلح الإرساليات المسيحية في تسكين كل ذلك في حين أن انهيار الاقتصاد الزراعي بسبب هجرة العمال إلي مناجم النحاس كان له نتائج مأساوية علي

صحة أولئك الذين مكثوا في الريف وعلي الأخص الشيوخ والنساء والأطفال. وهذا البؤس شاهد علي قوة السحر والشعوذة. وأفضت وسائل التقدم الجديدة إلي خيبة الأمل بسبب عدم القدرة علي الإفادة منها.

الهيمنة الأجنبية علي المجتمعات التقليدية وردود الفعل القومية:

علي الرغم من أن المركزية السائدة في المجتمعات غالباً ما تكون محكومة بنخبة قادرة وراغبة في الإفادة من المهاترات التبشيرية التعليمية والفنية في تدعيم مركزها إلا أن هذه المجتمعات تستجيب لنداء المعارضين للنخبة. والإرساليات المسيحية توفر الوظيفة والحماية ووسائل التعليم لتحسين مركزها، ولهذا فغالباً ما يلتف السكان حول موقعها وكذلك الأنشطة الاقتصادية، وبذلك تدخل في تنافس مع رؤساء القبائل. ولكن مع توسع الإدارة الاستعمارية وخلق مؤسسات محلية للإدارة والعدالة والضريبة والابتكار الزراعي تراجع مركز الإرساليات الأجنبية وانحصر في المجالات الدينية والتعليمية والطبية أحياناً. ولكن هذا التراجع لم يحدث إلا بعد تدريب الموظفين الوطنيين علي إدارة هذه البيروقراطية الاستعمارية. ولذلك فإنه من الصعب الفصل بين المجالات الدينية والتعليمية والسياسية والفنية وبين الهيمنة الثقافية علي سكان الريف. ومع أي نسق ذي تنظيم وطني منغمس في المستويات الدنيا للإدارة الاستعمارية فإن السلطة المحلية منخرطة في هذه المؤسسات الأجنبية وفي موظفيها.

ورد فعل المستعمرين (بفتح الميم) تجاه هذه المذبحة قد اتخذ صوراً متباينة في أماكن متباينة. وقد كان الاعتماد في ذلك علي استعادة نفوذ الأبنية الدينية والسياسية البديلة، وعلي مدي التحدي الاقتصادي للنظام

الجديد. وأحياناً كان رد الفعل يلتف حول القيادات القديمة التي طردها الاستعمار. وفي حالات أخري، وعلي الأخص في المجتمعات التي تفتقر إلي المركزية، ركزت المعارضة علي أهمية القيادات التقليدية والدينية وعلي وسائل الإعلام الروحية، وعلي ما تبقي من معتقدات بعد الهزيمة العسكرية. وهذا ما حدث بالنسبة إلي الديانات الكبري ونعني به الإسلام الذي توحد مع الطبقات الدنيا. ولكن ثمة مثال ثقافي هام خاص بملامح النخبة المهيمنة والتي اندمجت في المعارضة علي أنها بديل عن الحكم والمعتقد والتنظيم. وأنا أريد أن أركز علي هذا النمط من رد الفعل.

الاحتجاج الكامن في التكوينات الطائفية الدينية:

إن معظم الملل البروتستانتية تمثل قيماً ديمقراطية أو علي الأقل أولجارشية في أبنيتها التنظيمية وأسلوبها في اختيار القادة المدنيين بل حتي الرعاة الدينيين. ولهذا فإن الاستجابة للمعارضة في أوربا وأمريكا الشمالية اتخذت الشكل الطائفي فتأسست ملل جديدة بل معتقدات جديدة. وقد اتخذت المعارضة الدوجماطيقية المزعجة شكلاً مبايناً لردود الفعل المضادة والمعتادة ضد الكاثوليكية الرومانية. وادعت التنظيمات الجديدة، في الوقت نفسه. مشروعية أن تكون هي البديل لما سبقها من تنظيمات.

وأهمية هذه الاستجابة تكمن في أنها تمثل رأي بعض المؤيدين للمعتقدات والأنسقة الجديدة. وأي نسق للسلطة من شأنه توليد المنشقين عليه. والإرساليات الكنسية تتحكم في توظيف أولئك الذين تعلموا في مدارسها كمدرسين. والتعاليم الأخلاقية للكنيسة الحرة الإسكتلندية قد فرضت نفسها في زامبيا علي الرغم من النظام الديموقراطي. والسلطة

المطلقة في أيدي الإرساليات الأجنبية التي تساعد الإرساليات المحلية والتي هي مندمجة فيمن يصنعون القرارات الدولية. والعالم الثقافي بقيمه التي حاولت الكنيسة تأسيسه كبديل للتراث القومي تحدثه التجربة الصناعية الحضرية. وظهرت مصادر بديلة للدخل بفضل هجرة العمال الرجال، ومن ثم انضمت عائلات بأكملها إلي تطوير صناعة النحاس. وفي هذا المناخ أصبح للإرساليات دور في الرفاهية، وعملت وكأنها جمعيات تطوعية مثلها في ذلك مثل التجمعات في المجتمع الحضري، وذلك بسبب النزعة الإقليمية للإرساليات في زامبيا. ولهذا فإن الإرساليات، في الحضر الافريقي، قد توقفت عن تأدية الدور الرئيسي الذي كان لها في الريف. وفي الوقت نفسه واجهت السلطة الأوربية المتمثلة في مديري المناهج وربما السلطة الاستعمارية كذلك تحدياً من قبل نقابات عمال المناجم والتنظيم السياسي للمؤتمر القومي الافريقي علي الرغم من أنه أقل فاعلية من النقابات. وقد أفضي الدور العاطفي للأفراد، والهيمنة الأجنبية للسلطات الكنسية، وتصادم السياسات، إلي التمهيد للتمرد والتغيير وإن كانا في حاجة إلي منسق.

أليس لنشينا مولنجا وكنيسة لومبا:

وهذا المنسق قروية جاهلة تدعي أليس لنشينا مولنجا كانت لها رؤيا درامية ولم تكن بعيدة عن الكنيسة الحرة في لوبوا في المقاطعة الشمالية من زامبيا. وكانت أليس تبدو أنها ميتة ثم تعود إلي الحياة بعد استلام كتاب إلهي إعط لها مكانة النبي. وقد كانت الكنيسة متسامحة معها حيث أنها كانت عضوة فيها منذ زمن بعيد. وقد أفضت ادعاءات أليس وجاذبيتها الشعبية والتنظيم الذي احتواها والذي كان مكونا من والدها والحواريين إلي انفصالهم عن كنيسة الإرسالية. وأصبحت العضوية في الكنيسة الجديدة

مكونة من أولئك الذين تركوا كنيسة الإرسالية. وكانت لنشينا مثل معظم الأنبياء علي صلة مباشرة بالله.

إن كنيسة لنشينا تضم عديداً من القيادات المحلية في المؤتمر القومي الإفريقي، ومن ثم أصبحت العضوية لا تتصف فقط بأنها منجذبة نحو السلطة الوطنية ولكنها أيضاً وسيلة للمؤتمر الإفريقي لكيلا يستعين بالسلطة الأجنبية المرتبطة بالبناء الفوقي الاستعماري. ولهذا فالتشابه واضح بين كنيسة لنشينا والطوائف الإفريقية المنفصلة في جنوب افريقيا والميثودست الزنوج في أمريكا والكنائس المعمدانية. وقد كان لبعض هؤلاء فاعلية، مثل الإرساليات، في وسط أفريقيا وعلي الأخص في أماكن الإرساليات الاسكتلندية في الحرب العالمية الأولي. وقد كان شيلمب قائداً دينياً وله دور سياسي واضح ومتحدياً للمسئول عن إدارة المزرعة الأوربية في هذه المنطقة. وقد سحق مثلما يسحق المتمرد التقليدي بعد أن يغتال أتباعه هذا المسئول.

بقاء الشعوذة في العالم الحديث:

لم تقبل لنشينا أن تؤدي دوراً سياسياً، ولم تكن كنيستها جمعية سياسية صريحة مثل طائفة كمبانجو المجاورة للكونجو مع أن بعض حوارييها كان منتمياً إلي جمعيات سياسية. ولكن كان لديها الجرأة في الإعلان عن أن إيمانها الإلهي أقوي من السحر. وعلي الرغم من أن حركتها لم تكن حركة مضادة للسحر إلا أن حقيقة السحر والخوف منه كان مقبولاً. وكان واضحاً للعيان جاذبية لنشينا في قدرتها علي مساندة أعضاء كنيستها في التغلب علي الخوف من السحر، ولكن كان واضحاً كذلك استمرار اعتقاد المجتمع برمته في الشعوذة وذلك بالمحافظة علي الممارسات الوقائية في المناطق

الريفية والحضرية التي اخترتها كميدان لبحثي. وثمة طغمة من الحكماء والمعالجين التقليديين كانت تقدم خدماتها لأولئك الذين يأتون بحثاً عن علاج لمشاكلهم الجسمية والنفسية والاقتصادية. وبغض النظر عن الإجراءات التي كان يتخذها الحكماء والمعالجون والنصحاء المهنيين والأقارب والأصدقاء من أجل إيجاد علاج فعال في إطار الطب العلمي فإنهم قد استعانوا أيضاً بالطرق التقليدية الخاصة بالتكهن والوقاية والعلاج بالأعشاب لمقاومة ضعفهم وأعدائهم.

وأغلب مشاكل الشباب تدور علي العجز الجنسي وعلي قلقهم من هجران الحبيبة. أما مشاكل المتزوجات فتدور علي مدي خصوبتهن وعلي أزواجهن المراوغين وصحة أطفالهن. وأما مشاكل الرجال فتدور علي علاقتهم بزوجاتهم ومشاكلهم المالية وعلي المنافسة علي وظائف وترقيات محدودة.

والغاية من هذه الأمثلة بيان أهمية المعتقدات والتنظيمات الدينية. وإنه من السذاجة تصور أن التقدم يسير في خط مستقيم من معتقد معين إلي المادية العلمانية. فالصراعات العائلية مؤلمة، وكذلك الظروف الجديدة الخاصة بالفرص المادية. وكل ذلك من شأنه أن يخلق الحاجة إلي التقليل من هذا التوتر. والمعتقدات الشعبية الأساسية ليست فقط دائمة ولكن دلالتها تتجدد بمواجهة الجماهير لظروف جديدة. وعلي الرغم من أن هذه القضية ثقافية بدرجة متميزة إلا أنها عامة وتحتاج إلي مناقشات واسعة في ضوء الأحداث الواردة في أقاليم أخري وفي معتقدات دينية أخري.

الحركة الوطنية وتطور الأحزاب السياسية:

لقد ركزت فقط علي الجوانب السياسية للنزعات الدينية الانفصالية في

الحركة الوطنية وتطور الأحزاب السياسية:

لقد ركزت فقط علي الجوانب السياسية للنزعات الدينية الانفصالية في ضوء التنظيم الكنسي. بيد أن ردود الفعل ضد كنائس الإرساليات وهيمنة الأجانب عليها قد واكبتها حركات علمانية تجاه الاستقلال الوطني ونمو الأحزاب السياسية. وقد كانت هذه الردود موجهة ضد القوي الاستعمارية في الأماكن المستعمرة (بفتح الميم). ولكنها كانت، في أماكن أخري، ذات طابع سياسي ضد الأجانب الذين سيطروا علي المواقع الاقتصادية في الدول التقليدية مثل دول العالم العربي، وموجهة أيضاً ضد النخبة الوطنية المستغربة في دول أمريكا اللاتينية. ولكن لم يحدث شيء من هذا القبيل في جنوب ووسط أفريقيا إلا بعد الاستقلال السياسي. وبعد ذلك كان ثمة شك موجه ضد أولئك المقربين من السلطات الاستعمارية وكنائس الإرساليات.

وفي زامبيا نشأت حركة الاستقلال السياسي من ردود فعل العمال والمدرسين الكنسيين إزاء أوضاعهم الثانوية وكذلك عمال المناجم إزاء ما يتعرضون له من مخاطر وما يتقاضونه من أجور هزيلة، وتدني مركزهم الاجتماعي في الأماكن الحضرية وذلك من خلال انتمائهم إلي نقابات العمال. وبمجرد أن تتبلور ردود الفعل هذه فإن السلطات الاستعمارية تبدأ في البحث عن وسائل الاتصال التقليدية والحديثة للتعبير عن آرائهم. ونتيجة كل ذلك تكوين أحزاب سياسية. وهذا التطور مماثل لما حدث في أوربا الصناعية، ويعكس الانتماءات والاتجاهات والمواقف المحلية. ومن المهم هنا التركيز علي الأشكال الحديثة ذات الطابع العالمي التي اتخذتها هذه المنظمات، وكذلك علي الأيديولوجيا السياسية. وأياً كان تماثل جذور

هذه الحركات السياسية في مواجهة الغزو الأجنبي وهيمنته، وفي ارتباطها بحركات تمرد سابقة عليها فإن معظم هذه الحركات السياسية كانت تنشد تغييرات اجتماعية واقتصادية عظيمة يمكن تنفيذها إذا انتقلت السلطة إليها.

الاستقلال الديني والسياسة في الدول- الأوطان:

ولكن هذا الاهتمام المشترك هو اهتمام عابر لعدة أسباب خاصة بالأمم الجديدة. فالأحزاب السياسية طائفية وتنحاز إلي التباينات الإقليمية والأيديولوجية. وزامبيا ليست استثناء من ذلك، فحزب الاستقلال الوطني الاتحادي معارض للاتحاد الفدرالي بين روديسيا ونياسلاند. وهذا حادث أيضاً في كينيا ونيجيريا وزمبابوي. وأساس هذه الظاهرة هو الاهتمام بالكل- وحدة وطنية تسندها دولة قوية وتواكبها فلسفة عنصرية يطلق عليها لفظ اشتراكية أفريقية. والحزب السياسي، بعد استيلائه علي السلطة، يهيمن هيمنة كاملة في مجال اتخاذ القرار واتخاذ أية مبادرة. ونقابات العمال تمثل البنية البديلة للسلطة فيما يختص بالاقتصاد لها قياداتها المندمجة في الحزب والمتحدة به في شكل من أشكال الشمولية. وكنائس الإرساليات ذات الطابع المركزي والمعتادة علي التعامل الحكومي سوعان ما تتكيف، في يسر، بعد الصدمة الأولي النابعة من أفرقة الدولة.

أما الطوائف الانفصالية فلها نمط مغاير. وعلي الرغم من رفض هذه الطوائف للهيمنة الأجنبية إلا أن معظمها راح يبحث عن أسلوب بديل للاستقلال عن القيادة الوطنية بينما قلة من هذه الطوائف هي التي ظلت علي علاقة وثيقة بالقيادات السياسية الجديدة وانطفأت شعلتها إزاء تحقيق

السياسية، وشبيه بذلك الكويكرز بعد الحرب الأهلية الإنجليزية وقدامي المؤمنين في روسيا. فقد انحصروا في "الطائفة" إذ هي التي تمنحهم مبرراً لوجودهم ورؤية لخلاصهم في الحياة الأخري. ولهذا فهم، من الوجهة السياسية، مسالمون. وعندما يطلب السياسيون التأييد الشعبي لحزبهم من أجل الاستقلال فإن هذه الطوائف ترفض المشاركة في التنظيمات السياسية، ذلك أن خلاصهم واستقلالهم يتخذ توجها مغايراً، وقد كان هذا هو حال كنيسة لنشينا لومبا. وقد ذاع صيتها في أوساط شهود يهوا وهي من أقوي المنظمات الدينية في زامبيا. ولكن الثمار التي جنتها كل من هاتين الطائفتين تباينت لتباين المصالح.

إن كنيسة لومبا وطنية تماماً. وهي أقوي المؤسسات في الإقليم الذي نشأت فيه قيادات الحزب الحاكم في زامبيا. وأغلب الظن أن معظم أعضاء هذه الكنيسة لهم علاقات حميمة ونشطة مع الحزب، وأن المنتمين إليها من الشباب والشيوخ. ولهذا فإن الامتناع عن التصويت هو رفض للحركة التي يعلق عليها المواطنون كل آمالهم في مستقبل أفضل. ومن ثم تصدع التجنيد السياسي للحزب، وتقوقع أعضاء الكنيسة في فترة الحكم الذاتي التي سبقت الاستقلال الرسمي ومنعت الحكومة الجديدة السكان من تأسيس المستوطنات، فأحيطت هذه بأسوار لمنع الهجوم ومع ذلك ترقب السكان المصير المحتوم حيث لم يكن وراءهم أية سلطة تدافع عنهم. ولم يستمر هذا الترقب طويلاً فقد تحركت القوي الاستعمارية القديمة في الدولة وشتتت سكان هذه المستوطنات بنفس الأسلوب الذي اتبعته الدولة الاستعمارية للقضاء علي التمرد الطاغي. وتلي ذلك شجار مع السلطات المدنية تبعه تحرك من الشرطة المسلحة والقوات المسلحة قضي علي المستوطنات الطائفية

ولكن بعد مقاومة عنيفة من أعضاء الكنيسة في الأحياء البعيدة عن مكان المعركة الرئيسية. وقد كان كل ذلك وقوداً لمفهوم كنيسة لومبا أو لمفهوم التمرد، ودعوة إلي إيقاظ الشعور القومي والحمية الوطنية في صفوف الشباب الذي تحرك للنضال.

وبغض النظر عن القضاء الرسمي علي الطائفة فإن سجن لنشينا وأسرتها مع غارات علي البيوت في لومبا لم يحرك مشاعر معظم سكان زامبيا بل إنهم استكانوا إلى تفسير الحكومة والحزب الحاكم لهذه الأحداث. وقد مارست كنائس الإرساليات وعلي الأخص الاسكتلندية دوراً وسيطاً بين الحاكم وأعضاء كنيسة لومبا والنبية لنشينا التي لم تحاكم ولكن أبعدت إلي أماكن ريفية نائية وبعيدة عن مجال نفوذها السابق.

وبعد سنوات قليلة اتجهت العداوة إلي شهود يهوه وهي كنيسة دولية وذات تركيبة بيروقراطية صارمة. وقد كان الاتهام الموجه إليها هو رفضها المشاركة في النشاط السياسي. وقد توطد مركز الحزب الحاكم من خلال المناورة بين الأحزاب وبذلك تم تأسيس حزب واحد للدولة. وثمة أمر ميسور وصائب في بعض الأحوال أن ينزوي الحزب المعارض سابقاً في طائفة تكون قد تسيست. وقد كان هذا هو حال كنيسة لومبا التي أوقف نشاط حزبها بواسطة الحزب الذي استولي علي السلطة بعد الاستقلال. وقد تصاعد العداء ضد جمعية شهود يهوه، في بعض البلدان، إلي حد العداء العلني بل إلي حد صدور قرار حكومي بمنع نشاط هذه الجمعية. أما في زامبيا فقد صدر أمر بمنع هذه الجمعية من التبشير ومن عقد الاجتماعات، فأصبح نشاطها "سرياً" علي غرار نشاط أعضاء كنيسة لومبا بمهارات بيروقراطية وليس بمهارات ملهمة.

أما أعضاء كنيسة لومبا فقد اختفي إيمانهم تماماً. وأعلنوا فشلهم التام، إذ خابت نبوءتهم. ولكنها استمرت مدة أطول من الحركات الأخري المضادة للسحر إلا أنها قد توقفت تماماً.

الدين والسياسة في الأمم الجديدة:

والآن علينا توضيح النقاط التالية ونحن نتابع المعتقدات الشعبية واستجابات الشعب الدينية والسياسية للوجود الأوربي الاستعماري:

(أ) عودة الروح إلي المعتقدات الشعبية الأساسية إذ اتَضحت قدرتها علي الإجابة عن الأسئلة المطروحة في المجتمع الجديد. فثمة قوة وظيفية لهذه المعتقدات، لأن لها علاقة بالموقف الاجتماعي الاقتصادي.

(ب) الضعف العام للاستجابات التقليدية للأيديولوجيات الغربية الدينية والسياسية إذا ما كانت الأنسقة التقليدية واقتصادياتها عاجزة عن المقاومة.

(جـ) استخدام الأيديولوجيا الأجنبية الدينية والاقتصادية في تنمية الأشكال المتباينة للتمرد ومعارضة النزعة الطائفية الدينية أو الاستقلال السياسي.

(د) الفارق الهام بين المفهوم المفرط في العالمية للطائفة الدينية في موقف لا حول له ولا قوة، والهيمنة الشمولية لحزب سياسي علماني، وتأسيس وضع سياسي واقتصادي يقبل مبررات وجود السكان الأصليين.

(هـ) تكوين نخبة جديدة علي أساس مثل هذا النجاح السياسي وتبني أنشطة اجتماعية وسياسية كان المعارضون الأجانب قد تمثلوها من غير أن

يفقدوا رؤيتهم القومية الأصلية.

يبقي معرفة مغزي كل ذلك بالنسبة إلي الوضع في العالم العربي لأن التماثلات والتباينات مرشدة. وبغض النظر عن أهمية المعتقدات الشعبية الأساسية للكنائس الافريقية المنفصلة فإنه يبدو أن الإسلام له تاريخ طويل في الأصولية الدينية التقوية، وقد تمثل ذلك في الصحوة المتمردة ضد العلمانية الأجنبية. ومن خلال المؤسسات المقدسة أصبح لأشكال إسلامية معينة بنية طائفية تتحرك لتحقيق أغراض سياسية إلي الحد الذي فيه اتخذت القيادات الطائفية الإسلامية مواقع في السلطة الوطنية الحكومية، وأدت دوراً فعالاً في القرن العشرين، وكانت مصدراً للتمرد علي سلطة الأقليات في العشرين سنة الأخيرة.

ومن جهة أخري فإن الأنظمة السياسية التقليدية قد أثبتت أنها أكثر استفادة لذاتها في الدول الإسلامية في معارضتها للقوي الاستعمارية وفي أسلوب تعاملها مع الإجراءات الاقتصادية والعسكرية للقوي العالمية الأجنبية. وباستثناء بعض المستوطنات المستعمرة فإن الحكام التقليديين قد ظلوا في السلطة أثناء الاختراق الاقتصادي والعلماني الأجنبي، وعلي عكس الموقف في أفريقيا الذي وصفته حيث حدث الصراع الثقافي في ظل نظام استعماري وحيث الحداثة العلمانية قد واكبتها حركة الاستقلال الوطني التي أيقظت روح الاشتراكية القومية أو الدولية فإن الدول العربية لم يحدث فيها ذلك إلا لماما. إن رد الفعل ضد الحداثة العلمانية وضد النخبة المادية قد اتخذ شكل الإحياء الديني التقليدي الصارم..

فما يكشف عنه العالم الإسلامي ولا تكشف عنه أفريقيا هو إحياء ديني

تقليدي تصاحبه نزعة قومية حديثة ممزوجة أحياناً باشتراكية. وثمة اقتصاد مركزي أفاد من البترول ومن استثماره وتسويقه خارج العالم العربي. وواكبت هذا الاقتصاد يقظة في التوسع الثقافي الإسلامي. ولكن خاصيته الواضحة هي في إحياء تراث الإسلام والمحافظة علي الفاصل بين الأنظمة العلمانية والإحياء الديني التقليدي. وظلت المنظمات الدينية ذات تأثير علي النشاط السياسي في العالم العربي بأسلوب يبدو ظاهرياً وكأنه مماثل للكاثوليكية الثورية في أمريكا اللاتينية. ولهذا فإن هذه المنظمات الدينية ليست فقط مجرد وسائل لتكوين جماعات متباينة، ولكنها أيضاً إحدي الوسائل التي بها يتماسك الشباب أو الناس عامة من أجل تحقيق رد فعل قوي ضد التغير في الوقت الذي تكشف فيه هذه المنظمات عن جانب درامي لهذا التغير. ويبقي الانتظار لرؤية ما إذا كانت هذه الحركات الدينية قادرة علي اكتساب موقع جديد في دول عربية جديدة.

المراجع

BEN-YEHUDA, N. (1980). **The European witch-craze Feom the fourteenth to seventeenth centuries: a sociologist's prespective.** A.J.S. 86 (1). pp. 1-31.

DOUGLAS, M. (1963) Techniques of sorcery control in central Africa, in MIDDLESTON, J. & WINTER, E.H. (eds.) **Witchcraft and sorcery in East Africa**, London, Routledge and P Kegan Paul.

ERIKSON, K.T. (1966) **Wayward Puritans,** New York, Wiley.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1937) **Witchcraft, oracles and magic among the Azandi**, London, Oxford University Press.

FESTINGER, L, REICKEN, H.W. and SCHACHTER, S, (1969) **When Prophecy Fails,** New York, Harper and Row.

GLUCKMAN, M. (1963) **Custom and Conflict in Africa**, Oxford, Blackwell.

GOVERNMENT of the REPUBLIC of ZAMBIA (1965) **Report of the Commission of Inquiry into the former Lumpa Church**, Lusaka, Government Printer.

LONG, N. (1968) **Social change and the Individual**, Manchester.

MACFARLANE, A. (1970) **Witchcraft in Tudor and Sutart England,** London, Routledge and Kegan Paul.

MARWICK, M.G. (1950) Another Modern Anti-witchcraft Movement in East Central **Africa,** AFRICA, 20, pp. 100-112.

MARWICK, M.G. (1952) The Social Context of Chewa with Beliefs, **Africa,** 22 (2), pp. 120-35, **and (3) pp. 215-32.**

MARWICK, M.G. (1965) Sorcery in its Social Setting, Manchester, Manchester University press.

OGER, L. (1960) **Lumpa Church: the Lenshina Movement in Northern Rhodesia,** Jesuit Mission, Serange.

RANGER, T.O. (1970) **The African Voice in Southern Rhodesia,** 1898-1930, London, Heinemann.

RICHARDS, A.I (1935) A Modern Movement of wWtchfinders, **Africa,** 8, pp. 448-60.

ROBERTS, A.D. (1970) The Lumpa Church of Alice Lenshina, in ROTBERG, R.I. and MAZRUI, A. (eds). **Protest and Power in Black Africa,** London, Oxford Universtiy press.

ROBERTS, A.D. and KIMAMBO, I. (1972) **The Historical Study of African Religion with Special Reference to East and Africa,** London, Heinemann.

ROSEN, G. (1968) **Madness in Society,** London, Routledge and Kegan Paul.

ROTBERG, R.I. (1961) The Lenchina Movement of Northern Rhodesia, **The Rhodes-Livingstone Journal,** 29, pp. 63-78.

SHEPERSON, G. and PRICE, T. (1958) **Independent Africa: John Chilembwe and the origins, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising of 1915** Edinburgh University press.

SPRENGER, J. and KRAMER, H. (1478-89), translated by SUMMERS,M. (1968) **Malleus Malificarum**, London, Folio Society.

SUNDKLER, B.G.M. (1961) **Bantu Prophets in South Africa,** London, I.A.I. and Oxford University press.

TAYLOR, J.V. and LEHMANN, D. (1961) **Christians of the Copperbelt : the Growth of the Church in Northern Rhosesia,** London, S.C.M.

THOMAS, K. (1971) **Religion and the Decline of Magic,** London, Weidenfeld and Nicolson.

TORDOFF, W. (ed.)(1974) **Politics in Zambia,** Manchester, Manchester University Press.

TREVOR-ROPER, H.R. (1967) "Witches and Witchcraft", **Encounter,** May, pp. 3-25, June, pp. 13-34.

TURNER, V.W. (1964) "Witchcraft and Sorcery : Taxonomy versus Dynamics", **Africa**, 34, pp. 314-25.

VANBINSBERGEN, W.M.J. (1979) **Religious Change in Zambia : Explanatory Studies,** Haarkem, Inde Knipscheer.

ديالكتيك العنف والمقدس

دراسة مقارنة للنصوص الأدبية العربية والبريطانية

مني أبو سنه

عنوان هذا البحث ينطوي علي مشكلتين إحداهما تصورية والأخري منهجية. ونبدأ بتعريف العنف والمقدس فنزود البحث بإطار تصوري يضم الدراسة المقارنة للنصوص الأدبية العربية والبريطانية. ثم نحلل منهجياً المفهومين المحددين وهما العنف والمقدس ونفسرهما استناداً إلي المنهج الجدلي الذي يعتمد علي قوانين الجدل والحركة اللولبية.

وفي تحليله الشامل والمكثف لتطور الحضارة ينتهي فرويد إلي النتيجة التالية:

"... إن الميل إلي العدوان استعداد أصيل وغريزي في الإنسان، وهو يشكل أعظم عقبة للحضارة. وهذه الغريزة العدوانية ملازمة للايروس ومشاركة له في السيطرة.. إن معني تطور الحضارة ينبغي أن يطرح الصراع بين الايروس والموت علي نحو ما هو حاصل في النوع الإنساني. والحياة برمتها هي هذا الصراع، ولهذا فإن تطور الحضارة هو الصراع من أجل بقاء النوع الإنساني"[1].

وهكذا تنطوي نظرية فرويد في التحليل النفسي علي تفرقة كامنة بين العدوان من حيث هو استعداد طبيعي إنساني والعنف، وعلي أن الصدارة هي للعدوان. ومن ثم فإن العنف، لدي فرويد، هو شكل محدد من العدوان ومكتسب عند مرحلة معينة من مراحل تطور الحضارة، ويمكن أن يقال عنه

إنه شكل من العدوان العصابي. وهذه المرحلة علامة علي الانتقال من "حال الطبيعة" إلي "حال المدنية" علي حد قول روسو. والعنف، بالمفهوم الفرويدي، هو علامة الحضارة العصابية الناتجة من التراكم الكمي للعنف الطبيعي المنتهي إلي نقلة كيفية من العنف المدمر والمنظم. والنتيجة القصوي لهذه العملية التراكمية هي تدمير الحضارة لذاتها من خلال فائض العدوان والعنف، وفي النهاية انتصار الموت علي الايروس.

وقد انقلب تفسير فرويد لتطور الحضارة عند ماركس وانجلز اللذين يريان أن العمل، وليس غريزة الحب والموت، هو القوة المحركة لتطوير الحضارة. وفي رأيهما أن الإنسان، في مجال الضرورة، عندما كان مستعبداً من الطبيعة، قد استخدم تميزه كحيوان عاقل لإنتاج أدوات وأسلحة لاستعمالها كأدوات لتحرير نفسه من قيود الطبيعة في مملكة الحيوان. وقد كانت الغاية من هذا الدافع الإنساني هي مجاوزة الضرورة إلي الحرية، من خلال التسليم العقلاني للضرورة، وامتلاك الطبيعة، أي التحكم فيها وتغييرها لتحقيق غايات إنسانية. ولكن كان لهذا الدافع الإيجابي لأنسنة الطبيعة، بفضل العمل كعلامة مميزة لتطور الحضارة الإنسانية، جانب سلبي. وعندما حول الإنسان الملكية من الطبيعة إلي المجتمع تحولت العلاقة الأصلية بين الإنسان والطبيعة، في اقتصاد ما قبل الزراعة، إلي علاقة الإنسان ضد الإنسان مع بزوغ علاقات الملكية في المجتمع الزراعي. وهكذا حل خضوع الإنسان لأخيه الإنسان محل تحكم الإنسان في الطبيعة. وقد تجسدت علاقة الخضوع في الدولة التي هي "حكم الإنسان علي الإنسان مستنداً إلي وسائل الشرعية، أو بالأحري العنف الشرعي" علي حد تعريف ماكس فيبر"[٢].

ولهذا فإن تفسير انجلز يلحق ظاهرة العنف بالسلطة الاقتصادية والسياسية في إطار تكوين اجتماعي اقتصادي يتميز بخضوع الإنسان لأخيه الإنسان:

"إن الدور الذي تؤديه القوة في التاريخ بمقارنته بالتطور الاقتصادي واضح للغاية. أولاً، إن السلطة السياسية تستند، في الأصل، إلي الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية، وتنمو بنسبة تحول أعضاء المجتمع إلي منتجين في القطاع الخاص من خلال تفكك الجماعة البدائية، وبذلك تصبح مغتربة عن الإداريين الذين يديرون المجتمع. ثانياً، بعد أن استقلت السلطة السياسية في مواجهة المجتمع وتحولت من خادمة للمجتمع إلى سيدة هذا المجتمع أمكن لها أن تعمل في اتجاهين متباينين: إما أن تعمل في اتجاه التنمية الاقتصادية الطبيعية، وفي هذه الحالة ليس ثمة صراع بين السلطة السياسية والمجتمع، ومن ثم تتصاعد التنمية الاقتصادية وتستكين لها القوة إلا في حالات قليلة استثنائية"[٣].

إن لفظ القوة هنا ترجمة للفظ الألماني "Gewalt" الذي يعني العنف والسلطة. وهذا مدخل إلي العلاقة الحميمة بين العنف والسلطة وهي علاقة خضوع بين شريكين غير متكافئين.

أما حنه أرنت فتميز بين السلطة والعنف:

"إن السلطة ليست علي الإطلاق ملكية فرد: إنها تنتسب إلي جماعة وتظل قائمة طالما كانت الجماعة متماسكة. وعندما نقول عن شخص إنه "في السلطة" فنحن نشير إلي أنه صاحب سلطة من قبل عدد من البشر هو ممثله. وفي اللحظة التي تختفي فيها الجماعة التي منها يستقي السلطة فإن

سلطته أيضاً تختفي...

إن العنف يتميز بخاصيته الأداتية. وهو، فنومنولوجيا، قريب من القوة بسبب أن أدوات العنف، مثلها مثل أية أدوات، مهيأة لغرض مضاعفة القوة الطبيعية إلي اللحظة التي فيها تحل الأدوات محل العنف"(٤).

ثم تميز أرنت بين السلطة والعنف:

"من أوضح التمايزات بين السلطة والعنف هو أن السلطة في حاجة دائماً إلي الأعداد في حين أن العنف، عند نقطة معينة، في إمكانه الاستقلال عن الأعداد لأنه يستند إلي الأدوات.. والشكل المتطرف للعنف هو الواحد ضد الكل، والكل ليس ممكناً بدون أدوات"(٥).

ولهذا فإن العنف أداة للمحافظة علي السلطة الاقتصادية والسياسية. ومهما يكن الأمر ففي رأيي أن مشروعية السلطة ليست مردودة إلي العنف من حيث هو عنف، لأنه علي حد ملاحظة روسو أن "الأقوي ليس قوياً علي الدوام بحيث يكون هو السيد علي الدوام إلا إذا حول القوة إلي الحق، والطاعة إلي الواجب"(٦). ومن ثم فإن العنف مطروح في سياق القانون والنظام، أو جملة قواعد تحدد وتنظم علاقات القوي وديناميتها. وهنا يبزغ البعد الأخلاقي الكامن في العنف المكمل للسلطة. ومن أجل تحويل الطاعة للسلطة إلي الواجب مع تقنينها فثمة قانون أخلاقي عام لازم لتقنين استعمال وسائل العنف.

وهنا يثار سؤال: ما هي طبيعة هذا القانون الأخلاقي؟

إنها المواضعات في رأي روسو "حيث لا سلطان طبيعي لإنسان علي

آخر، وحيث القوة لا تفضي إلي الحق فمن اللازم القول بأن العرف هو أساس أي سلطة شرعية"[٧]. وقد طور ولتر ليبمان عام ١٩٢٩ مفهوم "المواضعات" عند روسو:

"لم تعد أية مواضعة قهرية ومع ذلك فالمواضعات قائمة في حالة تكيف ومراجعة وموضع جدل تتجسد فيها نتائج الخبرة: قد تكون خبرة رائد يحيا في عزلة أو قد تكون خبرة جماعية للأعضاء المهيمنين في المجتمع. وعلي أية حال فالمواضعات ضرورية لمجتمع بلا سلطة كما لمجتمع به سلطة"[٨].

وفي رأيي أن المواضعات، بهذا المعني، تقابل مصطلحين قديمين وذائعي الصيت وهما التابو والتقاليد. ويقول هافلوك الليس في مقال له بعنوان "وظيفة التابو":

"ومع ذلك يظل التابو هاماً في الحياة البشرية وفي الحياة علي الإطلاق. فهو جزء من التقاليد. ومن الصعب القول بأن التقاليد غير قائم علي الرغم من نموه وتغيره أو أن الحياة ممكنة بدونه.. والاعتقاد في التابو، سواء بتغييره أو عدم تغييره، هو تكيف مع البيئة بما يتفق والتقاليد" [٩].

ويطلق الليس علي الشكل الاجتماعي الذي يتخذه التابو اسم "الرأي الاجتماعي" الذي يتجاوز القانون والنظام أو المؤسسات الشرعية، ويردع ردعاً فعالاً أي تهديد للنظام الاجتماعي. والرأي الاجتماعي مرادف، عند الليس، للتابو. ومن ثم فإن الوظيفة الاجتماعية "للرأي الاجتماعي" أو التابو، عند الليس، هو إتاحة الفرصة لكي نمتلك قدسية الشخصية... ونحافظ علي حساسيتنا المرهفة، ولا نكون موضع اغتيال"[١٠].

وليست مصادفة أن يستعمل الليس ألفاظاً مثل التابو والمقدس لأنهما

يعبران عما هو مشترك بين العلوم الإنسانية، ويكشفان عن وحدة المعرفة الإنسانية. وكان دوركايم هو أول من حلل المضمون الاجتماعي الثقافي للتابو في ضوء مفهوم أعم وهو المقدس.

وبصدد تناول نتائج العقيدة الدينية المصاغة في مفهوم المقدس المناقض لمفهوم الدنيوي، يقول دوركايم:

"تتسم كل المعتقدات الدينية، سواء البسيط منها أو المعقد، بخاصية مشتركة، إذ هي تفترض تصنيفاً لكل الأشياء، الواقعية والمثالية، إلي مجموعتين متعارضتين يشار إليهما بلفظين متمايزين وهما الدنيوي والمقدس. وقسمة العالم إلي هذين المجالين، أحدهما يستوعب كل ما هو مقدس والآخر كل ما هو دنيوي، هي السمة المميزة للفكر الديني. فالمعتقدات والأساطير والدوجما والخرافات هي إما تصورات أو أنسقة من تصورات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة والفضائل والسلطات التي تتصل بها أو عن علاقاتها بعضها ببعض وبالأشياء الدنيوية. ولكن علينا ألا نفهم الأشياء المقدسة علي أنها موجودات شخصية تسمي الآلهة أو الأرواح"[١١].

وهكذا ينتهي دوركايم إلي تعريف الدين علي النحو التالي:

"نسق يوحد بين المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة، أي الأشياء المعزولة والممنوعة- هذه المعتقدات والممارسات التي توحد بين أولئك الذين ينتمون إلي جماعة أخلاقية واحدة تسمي الكنيسة"[١٢].

ثم يستطرد دوركايم متحدثاً عن آثار مفهوم المقدس علي المعتقدات الدينية:

"نسق من المحرمات الدينية.. يفصل بين المقدس والدنيوي. ومن ثم فهذا النسق مشتق مباشرة من مفهوم المقدس نفسه، ويجد نفسه في التعبير عنه وتحقيقه. وهكذا يكون هذا النسق هو المادة الخام لعبادة حقيقية، بل لعبادة هي أساس لكل شيء آخر، لأن السلوك الذي تصفه هو الذي ينبغي ألا ينحرف عنه العابد في كل علاقاته مع المقدس. إنه ما يسمي بالعبادة النافية. ويمكن أن نقول عن محرماتها إنها المحرمات الدينية علي الأصالة"[١٣].

إن مفهوم المقدس، من النصوص السابقة ومن تعريف دوركايم، مرتبط بالتابو، السابق في وجوده علي الدين في المجتمعات البدائية، علي هيئة المقدس بفضل الرؤية الكونية الصوفية. وقد كان يقوم بالوظيفة الاجتماعية في فصل الدنيوي من المقدس أو الإلهي في الحياة اليومية. وبزوغ الدين حوّل التابو إلي محرمات دينية، ومن ثم أصبح المقدس أساس الأديان. ولهذا فإن الدين هو الخط الفاصل بين المقدس والدنيوي اللذين هما عالمان متضادان ثم هو الذي يمنع الخلط بينهما. والغاية من هذا الفصل هو تحقيق التضامن الاجتماعي الذي هو صمام الأمن الذي يحمي المجتمع من "الانتحار المرضي". بل إن اليوم وبعد العلمانية فإن المقدس يفرض نفسه لأنه يمارس وظيفته سواء في مجتمعات علمانية أو غير علمانية. وهكذا ينظم المقدس العلاقة بين الجوانب الدينية للتابو في المجتمعات غير العلمانية وجوانب التابو في المجتمعات العلمانية.

ونخلص من ذلك إلي أن مفهوم المقدس، من حيث أنه أعم من الدين، هو الوسيط بين الرؤية الكونية الدينية والرؤية الكونية العلمانية. وقد كان فرويد راغباً في حذف البعد الديني والإبقاء علي البعد العلماني استناداً إلي

التربية العلمية، في حين أن دوركايم أدخل مفهوم المقدس لرفع التناقض. فالرفع، في معناه السلبي والإيجابي من حذف وإبقاء، يعني في هذه الحالة أن المقدس يحافظ علي الحد الأدني للعناصر الدينية ويتجاوز العلماني. وفي عبارة أخري يمكن القول بأن المقدس يرفع التناقض بين الديني والعلماني إلي مستوي أعلي.

وبعد تعريف العنف والمقدس أنتقل إلي المشكلة الثانية في بحثي وأعني بها المشكلة المنهجية. والمنهج المطبق في تناول التصورين المحورين هو المنهج الجدلي بقوانينه الثلاثة. وتتمثل وحدة هذه القوانين في الحركة اللولبية التي تعني أن التطور يتحرك حركة لولبية وبذلك تشير كل دورة إلي وضع أكثر تطوراً. ولهذا فإن الحركة اللولبية تنطوي علي الاتصال والانفصال، أو تجمع بين الخط والدائرة. ومحصلة هذا الجمع توليفة جديدة.

واستناداً إلي الحركة اللولبية وقانون وحدة وصراع الأضداد فإن الوحدة كامنة في الاتصال المتضمن في الحركة اللولبية. أما الصراع فهو بين التقدم والتراجع والتقدم من جديد. التراجع يفضي إلي مزيد من التقدم إذا كانت النقلة كيفية وليست كمية. وبهذا المعني فإن الحركة تتجه إلي مستوي أعلي، والاتجاه إلي أعلي مدعوم بقانون نفي النفي بحيث ينفي الشكل العالي المرحلة السابقة، والشكل الأعلي الجديد ينفي ما قد نفاه الشكل العالي، وهكذا إلي ما لانهاية.

وبعد تعريف العنف والمقدس أحاول الآن أن أبحثهما في النصوص الأدبية العربية والبريطانية. أبدأ بالأدب العربي وأختار للتحليل "الفرافير" (أي العبيد) وهي مسرحية لمسرحي مصري معاصر وروائي وكاتب مقالات هو

يوسف إدريس. والعنوان هو الفكرة المحورية للمسرحية، أعني العلاقة بين السيد والعبد، أو خضوع الإنسان للإنسان كتعبير عن العنف المتجسد في الاستعباد.

وفي المسرحية شخصيتان هما السيد والعبد (الفرفور)، وهما يمثلان تطور الحضارة الإنسانية من خلال تاريخ الخضوع والعنف، وذلك بأن يؤدي كل منهما الدور المنوط به من قبل "المؤلف" وهو الشخصية الثالثة في المسرحية. وكان علي الممثل الذي يؤدي دور السيد أن يختار عبداً يكرس نفسه لخدمة السيد. وكانت أول مهمة لهذا العبد هي تسمية هذا السيد ثم العمل وأخيراً الزوجة. وقد اختار العبد لفظ "السيد"، وهو أنسب لفظ. أما العمل فقد اتفق عليه بعد عناء وهو "حفار القبور" لأنه أنسب عمل في عالم يبدأ وينتهي بالموت، وحيث الوجود هو الوجود -من أجل- الموت. وعند مرحلة معينة في المسرحية يلجأ السيد إلي العنف وذلك بقتل إنسان حتي يمكن لحفار القبور ممارسة وظيفته. وقد كان السيد هو الذي يقوم بفعل القتل لامتناع العبد. وأياً كان الأمر فإن هذه الجريمة هي التي أثارت جواً من العنف اتخذ شكل الحروب المنتظمة التي يشعلها الأسياد من جهة، وحروب العبيد من جهة أخري ابتداء من تحتمس إلي الإسكندر الأكبر فنابليون وهتلر وموسوليني والهكسوس، وعنتر وأبو زيد الهلالي. وبعد تمرد مؤقت من قبل العبد ضد السيد، حيث تبادل الأدوار أو لإزالة العبد أو السيد، اتفقا علي أن كلاً منهما يؤدي دوره حيث أنهما قد فشلا في إيجاد حل لهذه المشكلة الأبدية.

في ضوء هذا التطور فإن رؤية إدريس لأصل العبودية تمزج بين المنظور التاريخي (العلماني)، والمنظور الأسطوري (الديني) المتمثل في المماثلة بين

الجريمة الأولي التي ارتكبها السيد والجريمة الأصلية التي ارتكبها قابيل. وقد تم هذا المزج بين هذين المنظورين استناداً إلي مفهوم المقدس بهدف مطلقة العلاقة بين السيد والعبد. وينشأ المنظور التاريخي العلماني من كون العلاقة بين السيد والعبد نتاجاً للقسمة الثنائية للعمل إلي عقلي ويدوي بدعوي أن الأسياد هم الأرقي عقلياً من حيث سيادتهم العقلية علي مسار العمل، في حين أن العمل اليدوي مقصور علي المتدنين عقلياً، أي العبيد. ولهذا تحاول زوجة العبد إقناع زوجها بقبول دوره مستعينة بهذه الحجة:

"أنت صحيح بتشتغل كل الشغل.. بس هو كمان بيشغل مخه علشان يشغلك فاللي بيشغل مخه يبقي سيد.. واللي بيشغل جسمه يبقي فرفور"(١٤).

وما يوحد بين هذه المتناقضات هو العمل، والوضع المتدني للعبد محكوم بتبعيته الاقتصادية للسيد. ثم إن إدريس تصور أن القسمة الأساسية هي أصل الصراع بين الحضارات، البدائية والمتقدمة تكنولوجيا، وحيث العنف هو الأداة المشروعة في القتال من أجل البقاء. ولهذا ينظر إلي المواجهة بين الحضارات علي أنها أعلي شكل للعلاقة بين السيد والعبد.

والعلاقة بين السيد والعبد ليست موضع تساؤل من قبل إدريس إذ يسلم بها تسليماً. وفي عبارة أخري يمكن القول بأن إدريس يبدأ من حيث انتهي دانيال ديفو في "روبنسون كروزو"، أي من حالة العبودية. فهو يسلم بعلاقة الخضوع ويقبلها كواقع ثم يتجاوز ديفو إلي حد إنكار إمكان التخلص من العبودية. وعندما مات السيد والعبد، في نهاية المسرحية، وتحولا إلي ذرتين أصبح السيد هو البروتون والعبد هو الالكترون الدائر علي البروتون. ولهذا

يظل العبد، علي غير رغبته، دائراً حول السيد الذي تحول إلي "نسق". وبهذه الطريقة فإن الحركة الدائرية اللولبية، بعد إدخالها في نسق، تصبح ثابتة ومطلقة. واستناداً إلي مطلقة العلاقة بين السيد والعبد يمجد إدريس العنف وذلك باعتبار أن الدولة، التي تتسبب في ظهور العنف، مقدسة.

والمسرحية، من جهة أخري، تقدم نظرة مقدسة للتاريخ بفضل المعادلة التي تدور علي أن العنف وسيلة المحافظة علي نسق معين مصحوباً بالجريمة الأصلية في مضمونها اللاهوتي، ومن ثم فإن إدريس يحيل الواقعة التاريخية إلي حقيقة دينية. ومطلقة الحقيقة هي المقدس الذي به يهاجم إدريس، بكل ما أوتي من قوة، أي تغيير. وهكذا يقرر أن الخضوع قائم في أي نسق سواء لبرالي رأسمالي أو اشتراكي (والاشتراكية عنده رأسمالية الدولة) لأن علاقة السيد بالعبد علاقة مجاوزة للتاريخي وظاهرة خارجة عن الاجتماعي، أي أنها مسألة أنطولوجية، وكذلك العمل، عنده، يتحول إلي مسألة أنطولوجية. ولهذا تقول إحدي شخصيات المسرحية: "ما هو علشان نعيش لازم نشتغل.. وعلشان نشتغل لازم يبقي فيه ناس يشغلوا وناس يشتغلوا"(١٥). واستناداً إلي هذه الرؤية الأنطولوجية البيولوجية للإنسان تصبح العبودية ملازمة للوجود الإنساني، أي مسألة بلا حل، وفي هذه الحالة فإن العنف مقبول لأنه يصبح الوسيلة المشروعة للمحافظة علي حالة العبودية لتحقيق الغاية الأنطولوجية البيولوجية.

وهكذا يصبح خضوع الإنسان ظاهرة طبيعية لا تقبل المناقشة (تابو)، ومن ثم ترقي إلي مستوي المقدس. وبهذا المعني تتوحد الأنظمة الاجتماعية العلمانية والدينية، ويكون المقدس هو العنصر الموحد، ومع ذلك فإن إدريس ينسي أن العبودية ظهرت إلي حيز الوجود لكي يعمل العبد لصالح السيد.

وتتحقق هذه المصلحة المشتقة من عمل العبد من خلال إنتاجه، هذا العمل الذي يفوق ما يعطيه السيد للعبد حتي يستطيع ممارسة إنتاجه. ومن ثم يصبح العنف المتمثل في الخضوع وسيلة إلي تحقيق ما هو أعمق من ذلك وأعني به الاستغلال الاقتصادي.

ويتحاشي إدريس، عن عمد، حقيقة بسيطة وهي أن ليس كل فرد مالكاً لعبد يخدمه، وأن الإنسان كي يصبح سيداً وقادراً علي استخدام عبد عليه أولاً أن يمتلك وسائل العبودية. ولهذا يقول انجلز:

"لابد من تحقيق مستوي معين من الإنتاج وسوء توزيع قبل أن تصبح العبودية ممكنة، ذلك أنه من أجل أن يكون عمل العبد هو أسلوب الإنتاج السائد في المجتمع برمته لابد من زيادة مرتفعة في الإنتاج والتجارة وتراكم الثروة"(١٦).

وثمة حقيقة أخري تجاهلها إدريس وهي أن الخضوع ليس متجذراً في القسمة الثنائية للعمل إلي عقلي ويدوي ولكن في الملكية الخاصة التي تحدد هذه القسمة. ولهذا يقول انجلز:

"إن خضوع الإنسان للعمل العقلي في مختلف صوره يفترض أن القاهر لديه وسائل العمل التي بفضلها وحدها يمكنه استخدام الإنسان المكبل. وفي حالة العبودية يضاف إلي ذلك تقديم وسائل الكفاف التي تسمح للعبد بالحياة. ولهذا ففي كل الأحوال لابد من التسليم بتملك جزء معين من الملكية يفوق الحد المتوسط"(١٧).

بل إن إدريس يتجاهل حقيقة هامة وهي أن العنف ممكن أن يكون أداة لتحرير الإنسان وليس مجرد أداة لعبوديته. بل إن ثمة حقيقة أخري مماثلة

للحقيقة السابقة وهي أن ليس كل فلسفة تأملية وأن التاريخ يزودنا بالأمثلة التي تضع لها الفلسفة الأساس النظري اللازم لأي تغيير ثوري. ويدعم رأينا هذا مجرد إلقاء نظرة عقلانية وموضوعية علي تاريخ الثورات الكبري: الفرنسية والأمريكية والروسية.

وقد تناول الأديب السوداني الطيب صالح نظرية الخضوع في العلاقة بين السيد والعبد في إطار حضاري أرحب وذلك في روايته "موسم الهجرة إلي الشمال" من خلال نظرية الخضوع الحضاري والمواجهة بين الثقافات في مرحلة ما بعد الاستعمار.

وتقع أحداث القصة في قرية في جنوب السودان. ويقدم لنا الراوي شخصية مصطفي سعيد وهو غريب كان قد هاجر من الخرطوم إلي هذه القرية. ليس له إخوة وموهوب في اللغة الإنجليزية وتبنته سلطات الاحتلال البريطاني وتولت رعايته ليصبح شخصية عالمية بعد أن يتمثل ثقافتها. وبالفعل حصل سعيد علي أعلي درجة أكاديمية وأصبح شخصية عالمية بفضل ما أوتي من طموح بلا حدود للحصول علي العلم يلازمه إحساس دفين بأنه بلا جذور، ولكنه كان يعاني من نقص عاطفي حاد وغريزة حيوانية كامنة أحدثا تشكيلاً لسلوكه. وبالإضافة إلي شهرته الأكاديمية كانت له شهوة جنسية بفضل ما أوتي من قوة جسمانية. وقد أفضت علاقاته الجنسية المتعددة إلي انتحار النساء اللاتي كن علي علاقة به، وإلي قتل زوجته الإنجليزية. ثم انتهي به المطاف إلي هذه القرية السودانية الصغيرة ليحيا حياة مزارع بسيط. وتنتهي القصة بغرق البطل. ويقال إنه لم يغرق ولكنه انتحر وغاص جسمه في قاع النيل ولم يعثر عليه ولكنه مات متحداً مع جذور ثقافته.

وتمثل الرواية المواجهة بين الثقافات من خلال المواجهة بين المقدس والدنيوي من حيث أنهما عالمان متمايزان تماماً. والجنوب هو رمز العالم الأول (المقدس) الذي يجسد التراث الذي يحكم الحياة في هذه القرية السودانية. والشمال هو رمز العالم الثاني (الدنيوي) الذي يجسد ثقافة الغرب المستعمر (بكسر الميم). وقد استجاب البطل إلي الدنيوي واستبعد المقدس بسبب عدم نضجه العاطفي. وفي رأي المؤلف أن التأثير السلبي والمأساوي لهذا الاختيار هو الخضوع الكامل للمستعمر.

وفي رأي الطيب صالح أن الخضوع من خلال التثاقف هو عمل من أعمال العنف الذي يجب أن يزال بالعنف. وهكذا بينما إدريس يتصور أن تحول الإنسان من ذات إلي موضوع من خلال علاقة السيد بالعبد هو عنف مشروع فإن صالح يتصوره علي أنه عمل لا إنساني ينبغي مواجهته بعنف. ومن هذه الزاوية فإن "موسم الهجرة إلي الشمال" ترجمة أدبية لعبارة فانون "إن نفي الاستعمار ظاهرة عنيفة"[١٨]. ونفي الاستعمار، هنا، لا يعني إلا نفي الثقافة.

وحيث يتناول صالح الخضوع في سياق حضاري فإن علاقة السيد بالعبد تتم في مستوي المواجهة الحضارية. وهو لهذا يرفض السيد المستعمر من حيث أنه أداة إخضاع، والدليل هو العودة إلي الجذور، إلي التراث والمواضعات علي أساس المحافظة علي الهوية الثقافية والأصالة في مواجهة الغرب الحديث.

وأيا كان الأمر فإن صالح يتجاهل هذه الحقيقة وهي أنه فيما بعد الاستعمار فإن التحدي الذي يواجه أية دولة نامية هو إعادة بناء المجتمع

جذرياً، وأن أساس هذه الإعادة ينبغي ألا تكون المواجهة الحضارية وإنما التمثل الخلاق لمنجزات الحضارة الإنسانية بهدف امتلاكها من أجل تنمية المجتمع. ويحقق هذا التمثل الخلاق تواصلاً بين الثقافات، وتكاملاً للحضارة خالياً من الخضوع. ثم إن التمثل الخلاق يستلزم مستوي معين من الكفاءة الثقافية التي تسمح للثقافات المتباينة بالمشاركة في تحقيق التكامل بين الثقافات. وغياب هذه الكفاءة من شأنه أن يرد البلدان النامية إلي استهلاك الثقافة دون إنتاجها. وهذا الموقف يعيد علاقة السيد بالعبد إلي مستوي أعلي يضم بين جناحيه الخضوع الاقتصادي والسياسي والثقافي، وبالتالي يخلق الصراع بين المنتجين والمستهلكين أزمة نفسية عند كل منهما لأنه ينشأ من وعي زائف يولد وهماً ذاتياً يهيمن علي الحياة الجوانية والبرانية لكل من الفريقين. وهذا الوهم هو الذي يحدد صورة كل فريق عند الآخر. وهي صورة مريضة لأنها ناشئة من وعي زائف تولّد عن علاقة السيد بالعبد، وبسبب هذا الوعي الزائف تصبح الهوية الثقافية وهم.

والمشكلات الزائفة التي هي، في الواقع، ميكانزم دفاع هي وسيلة حماية ثقافية معينة ضد تهديد ثقافة أخري.

وتكمن ماهية الهوية الثقافية التي يدافع عنها صالح في هيمنة القيم الدينية الثقافية. ومن شأن ذلك أن يطرح العلماني في مواجهة الديني علي أنهما متضادان. ولكن من أجل تحقيق تغير اجتماعي جذري، في القرن العشرين، ينبغي إسقاط التضاد بين العلماني والديني وذلك إما بالإصلاح الديني وإما بالتنوير.

"يتم الانتقال إلي الحداثة إما بالكلفينية (الإصلاح الديني) وإما

بالتنوير.. وفي الثقافة الكاثوليكية والأرثوذكسية فإن الخاصية المشتركة تقوم بين عقلانية التنوير وتاريخيته المتمثلة في الماركسية. وفي كلمة موجزة نقول إن العلمانية واردة إما في الكلفينية مضافاً إليها التنوير وإما في التنوير مضافاً إليه وجهه التاريخي"[١٩].

وهذا الانتقال قد تحقق في الغرب بفضل حذف التعارض بين العالم العلماني والعالم الديني في حين أنه لم يتحقق في الشرق. وقد كانت الدعوة إلي العودة إلي القيم الثقافية التقليدية البدائية في إطار المقدس هي إحدي النتائج الرئيسية لغياب هذا الحذف. وهذه الدعوة هي جوهر "العبادة النافية" التي انعكست دراميا في الرواية بفضل أعمال القتل والانتحار.

ويصرح صالح أنه كان متأثراً بفرويد أثناء كتابته الرواية[٢٠]. ومع ذلك فإنه قد اقتطع فكرة جزئية من نظرية فرويد وهي الصراع بين الايروس والثاناتوس وتصور أنها هي النظرية برمتها ليبني عليها روايته. ومن شأن هذا التزييف لفرويد تحجيم نظريته في إطار الحتمية الشبقية، وتجاهل جوهر النظرية الفرويدية ودلالتها في تاريخ الفكر الإنساني. وقد أراد فرويد أن يحذف ثنائية الجسم والعقل الناشئة من القسمة الثنائية الأساسية بين العلماني والديني بفضل الإهابة بالتربية العلمية. تجاهل صالح هذه الحقيقة واعتقد أنه متأثر بفرويد فدعا إلي نقيض ما دعا إليه فرويد، أي الإهابة بالتراث الديني لعلاج الصراع بين الحب والموت حتي يمكن إنقاذ الحضارة العصابية من الدمار، وبذلك فشل صالح في سبر غور أعماق فرويد ومن ثم لم يكن في إمكانه رؤية أصل الصراع العصابي بين الحب والموت. وهكذا نظر صالح إلي الأعراض علي أنها المرض، واتخذ من الوهم نقطة البداية لتشخيص الدواء المضاد وهو التراث السوداني. وقد اتخذ هذا التراث شكل

التابو لأنه خلا من الإصلاح ومن التنوير. وترتب علي ذلك أن كان العنف هو المحصلة اللازمة من التابو، ووسيلة لحماية المقدس من الدنيوي.

ويمكن القول، استناداً إلي هذا التحليل، أن منهج تفكير صالح ليس جدلياً، ومن ثم منعه من التمثل الخلاق لثقافة الغرب. وبدلاً من ذلك آثر فصل العالمين، الغرب والشرق، بدعوي أنهما لن يلتقيا.

والسؤال الآن:

هل هو محق في عزل الشرق عن الغرب؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي عرض نموذجين غربيين، وقد اخترت وليم جولدنج وروايته "رب الذباب". الفكرة المحورية فيها هي الطبيعة الإنسانية من وجهة نظر أخلاقية. وفي مقال مشهور له بعنوان "القصة الخرافية" يعلق جولدنج علي عمله الأساسي "رب الذباب":

.. أي فرد عاش سنوات البربرية الفاشية ولم يدرك أن الإنسان يصنع الشر كما تصنع النحلة العسل فهو إما أعمي البصر أو به خلل في عقله"[٢١].

ويري جولدنج أن مهمته كأديب هي في مساعدة البشرية علي فهم الطبيعة الحقيقية للإنسان، ولهذا فهو يتحدث عن شراهة الإنسان الفطرية وقسوته وأنانيته:

"لقد اعتقدت أن الإنسان مريض، وأنه ليس مخلوقاً فذاً وإنما هو مخلوق عادي.. وقد يبدو هذا الاعتقاد عند الكثيرين واضحاً ومألوفاً بمصطلحات علم اللاهوت. إن الإنسان مخلوق خاطيء ومحكوم بالخطيئة الأصلية،

وطبيعته مليئة بالخطايا، وحالته خطرة. أنا أقبل علم اللاهوت وأقبل الشائع، ولكن ما هو شائع هو حق"(٢٢).

إن رواية "رب الذباب" مطروحة في إطار حرب نووية مقبلة فيها "الحمر" هم الأعداء. بدايتها طائرة مصابة تخرج منها مجموعة من طلاب مدرسة خاصة تتراوح أعمارهم من السادسة إلي الثانية عشر، ويجدون أنفسهم في جزيرة الفردوس مهجورة وبها ما لذ وطاب. والرواية بعد ذلك تحكي كيف تحولت هذه الجزيرة الفردوس إلي جحيم بفعل الصبية أنفسهم. فالنظام تفسخ، وأحد الأطفال أجريت عليه شعائر الذبح، وآخر ألقي من علي صخر، وثمة صائد متوحش. وأخيراً تأتي النجدة من البحرية البريطانية. وتنتهي الرواية والصبيان يبكون عند أقدام ضابط ومجموعة من البشر هبطت إلي الجزيرة لتنقذ الصبيان وتعيد القانون والنظام.

وفي مقال "القصة الخرافية" يحاول جولدنج إقناع القاريء بأن الفكرة المحورية لرواية "رب الذباب" يمكن تطبيقها علي التاريخ البشري برمته. فهو يصف الرواية علي أنها قصة خرافية عن مجموعة من الصبيان المتمدينين وجدوا أنفسهم في حطام سفينة في جزيرة مهجورة وسط المحيط، وارتدوا إلي الحالة الحيوانية. وقد حاول هؤلاء الصبيان تأسيس حضارة علي هذه الجزيرة ولكنها فشلت لأن الصبيان أشرار. ومفهوم جولدنج البيولوجي عن الإنسان يتفق والمفهوم اللاهوتي عن الخطيئة الأصلية. وتصويره للشخصيات يلقي ضوءاً علي أن الإنسان حيوان بالفطرة، ومدفوع في سلوكه بطبيعته الشريرة المستسلمة للخطيئة والعنف، وأن الحل الوحيد لهذه المعضلة هو الرحمة الإلهية. وغاية جولدنج من هذا التصور هو تحذير البشر من طبيعتهم الشريرة.

ومع ذلك فإذا كان جولدنج ضد العنف الناشيء من الطبيعة الإنسانية الشريرة فإنه ليس ضد نوع آخر من العنف وهو المؤسسة الاجتماعية كوسيلة مشروعة للمحافظة علي المجتمع ضد الانحلال. وقوي المؤسسة هي علي النحو التالي: الكنيسة والبوليس والقانون والحزب والملكة. وهؤلاء بشر لا يعانون من المرض الناشيء من كونهم بشراً. ولهذا فإن عنفهم ليس شراً ولكنه خير لأنه يحقق "الرأي العام الاجتماعي" علي حد قول هافلوك الليس الذي يساير فكر جولدنج، بل إن قوي القانون والنظام وهي تكبت الطبيعة البشرية بالعنف تحافظ علي النظام الاجتماعي ضد العنف اللاعقلاني والمدمر.

وحجة جولدنج عن أبدية الشر أن الطبيعة الإنسانية تنشد المحافظة علي مصالح الطبقة التي تنتمي إليها. والدليل علي ذلك حجته المتناقضة عن استعمال العنف. ويقرر جولدنج أن الإنسان بطبيعته عنيف، ومع ذلك فإن السلطة هي التي تمنع الإنسان من ممارسة غريزة العنف، ولهذا فغيابها يفضي إلي الفوضي والدمار.

والواقع أن ما يصوره جولدنج علي أنه أبدي في الطبيعة البشرية هو عابر ومن ملامح الطبقة البريطانية الحاكمة. وغريزة العنف ليست إلا نوعاً من ميكانزم الدفاع الذي تستخدمه الدولة لتدعيم سلطتها. ولهذا فإن جولدنج يمزج الأخلاق الدينية بالسياسة فيبرر استخدام العنف كوسيلة للمحافظة علي الوضع القائم.

أما الأديب البريطاني الآخر فهو المسرحي إدوارد بوند الذي يمثل تياراً

مضاداً لوليم جولدنج، فبوند هو صاحب نزعة إنسانية لا دينية تصور أعماله نقد التأثير الهدام للتحالف بين الدين والسلطة السياسية. وهذا النقد هو هجوم متسق علي نمط عقلي خاص بالفكر الديني المتوضع في أنسقة سياسية واجتماعية وسيكلوجية تبث العنف والدمار في كل مكان. وعلي الرغم من أن مسرحيات بوند حافلة بالأفكار الدينية إلا أنه يكتب عن الدين كخرافة وخيال من إفراز ثقافة مكثفة في عقول الأفراد، ووظيفته تتسق مع الخوف والقلق"(٢٣). ولم يستطع بوند، منذ طفولته، فهم التناقض الأساسي في العقيدة المسيحية التي شرّعت العنف، ولا فهم مبرر هذا العنف، إنه يتذكر خبرات طفولته عن الإيمان الديني المتجذر في الخوف الديني ويقول:

"إنه شيء مخيف أن يفكر الإنسان في أن يكون الله محبة ويقتل ابنه من أجلنا ويصلبه ويعذبه ويغسلنا في دمه"(٢٤).

ومن أجل ذلك يؤسس بوند نقده عن العنف علي علاقة العنف بالدين والقانون والنظام. وفي عبارة أخري يمكن القول بأن بوند يتناول العنف المشروع كقضية اجتماعية، أي أخلاقية القانون والنظام التي ينعتها بأنها "إحدي الخطوات اللازمة لصيانة الظلم" لأن تقبلّ المشروعية الأخلاقية للبنية الاجتماعية العدوانية هو الظلم بعينه الذي يولّد بالضرورة التحلل الاجتماعي العدواني"(٢٥). ويقرر بوند القضية التالية في مقدمته لمسرحيته بعنوان "لير" وهي مقدمة شبيهة بالمنفستو:

"أنا أكتب عن العنف كما كتبت جين أوستن عن آداب السلوك بلا كلفة أو افتعال. فالعنف يشق مجتمعنا ويهيمن عليه، وإذا لم نكف عن العنف فنحن بلا مستقبل. والذين لا يريدون للأدباء أن يكتبوا عن العنف يريدون

أن يمنعوهم من الكتابة عن أنفسنا وعن زماننا. إن الكف عن الكتابة عن العنف أمر لا أخلاقي"[٢٦].

ويثير نقد بوند للعنف مشكلة الوسيلة والغاية، ويبين العنف علي أنه من نتاج التاريخ، ومن ثم يميز بين "العنف المشروع في التاريخ والعنف غير المشروع"[٢٧]. النوع الأول خال من الأذي ولازم للتطور البشري، أما الثاني فهو محصلة التكنولوجيا والأخلاق الاجتماعية وهو سمة السلطة الكابتة لحرية الفرد والمدمرة للبشرية. يقول بوند:

"إن اصطياد الفريسة عمل عنيف ولكنه ليس عدوانياً في نظر الناس. فالصياد يريد أن يأكل لا أن يدمر. والعنف هنا خطر علي الفريسة ولكنه ليس خطراً علي الصياد. والحيوان يصبح عنيفاً، أي مدمراً، عندما تكون حياته أو أرضه أو مكانته وسط جماعته مهددة، أو عند النكاح أو الاستعداد للنكاح. وحتي في هذه الحالة فإن العدوان محكوم. إن الحرب عادة ما يكون لها شعائر، والحيوان الضعيف أو التائه يترك وحيداً في حالة هروبه أو في حالة خضوعه، والبشر يستثمرون طاقاتهم ومهاراتهم لصناعة الأسلحة الفتاكة لقتل بعضهم البعض، أما الحيوانات فقد تطورت بأسلوب يسمح لها بعدم تدمير بعضها البعض"[٢٨].

وقد اخترت من مسرحيات بوند "الطريق الضيق إلي الشمال العميق" كنموذج علي تناوله العنف والدين. وتحكي المسرحية قصة نشأة المدينة الدولة وسقوطها، وتجري أحداثها في اليابان في القرنين السابع عشر والثامن عشر أو التاسع عشر"[٢٩]، وبدايتها أمثولة يابانية قديمة. وشخصيات المسرحية ثلاث: باشو وهو شاعر هندي، وشوجو وهو ملحد متشائم، وجورجينا وهي

مبشرة مسيحية سياسية. باشو مؤيد للامبراطور وشوجو الحاكم الطاغية، ومع ذلك فهو غاضب منه بسبب عدم توقيره للدين. وباشو يستدعي القوة البريطانية لاستعمار المدينة. ويقود شوجو انقلاباً فاشلاً حيث كان العنف مهيمناً علي الفريقين، وبقيت المدينة تحت سلطة الاحتلال البريطاني.

إن قصة "الطريق الضيق" تدور علي الأخلاق الاجتماعية عندما تصبح صورة من صور العنف، وبهذا المعني فإن الأخلاق مطروحة في صورتها المزدوجة: العلمانية والدينية. وتتأسس أيديولوجيا الأخلاق الدينية علي صورتين من السلطة الكابتة، العلمانية والدينية، وبهذا المعني فإن الأخلاق الاجتماعية العلمانية تتوحد مع الأخلاق الدينية علي أنهما صورتان للعنف والكبت. بيد أن بوند يشير إلي أن المؤسسين لهذا النظام سرعان ما يصبحوا ضحاياه لأن "أخلاقهم الاجتماعية تنكر حاجتهم إلي العدالة، ولكن هذه الحاجة هي أساسية إلي الحد الذي فيه لا يمكن الهروب منها إلا بالموت أو بالجنون"[٣٠]. وهذا واضح درامياً في شخصيات شوجو وجورجينا وباشو. ويحاصر شوجو الطاغية ومعه جورجينا عملية الاستعمار في رحم تناقض النظام الذي ابتدعاه وصاناه. وتعترف جورجينا صراحة لباشو إنها تستخدم الأخلاق الدينية اجتماعياً كوسيلة للسلطة السياسية:

".. أنا أستعين بالأخلاق بديلاً عن الشراسة، فأنا أقنع الناس بأنهم خطاة، وأن لديهم أفكاراً شريرة، وأنهم شرهون وعناف ومدمرون بل أنا أذهب إلي مدي أبعد فأقنعهم بأن أجسامهم ينبغي سترها، وأن الجنس قذر ومفسد ولهذا ينبغي أن يمارس في السر. وعندما يعتقدون في أن ما يفعلونه هو المطلوب فإنهم لن يدينوك- إذ هم يشعرون بأنهم مذنبون ويوافقون علي أنك محق في أن تدينهم"[٣١].

وجنون جورجينا هو الحل الضروري للتناقض الكامن في أيديولوجيا السلطة الاستعمارية. فلقد هزمها اندماج السلطة السياسية مع الإيمان الديني استناداً إلي مفهوم الخطيئة الذي يولد الإحساس بالذنب لدي الناس وذلك من أجل التحكم فيهم بلا مشقة. وقد أصبحت هي نفسها ضحية الإحساس بالذنب الذي كانت السبب في توليده لأنها عاجزة عن التمييز بين الإيمان الديني الذي يستعين بالإحساس بالذنب كوسيلة للسلطة الكابتة وبين السلطة السياسية.

ويمثل شوجو سلطة بدون إيمان ديني أرثوذكسي. وعلي الرغم من أنه لا يبالي بالمقدس إلا أنه يضع نفسه في مركز عالمه المقدس. وفي عبارة أخري يمكن القول بأن شوجو يتحول إلي إله ومدينته تصبح هي الإرادة الإلهية مجسدة. إنه يقول: أنا المدينة لأني أنا صانعها، ولكني صنعتها في صورة الآخرين. لقد أراد الناس أن يكونوا أتباعاً لي، ولهذا فأنا قائدهم. وأنا لا أتوقف عن صناعة التاريخ- فهذه هي موهبتي مثل كونك تقياً"(٣٢). والجماهير في مدينة شوجو شبيهة بالجماهير في المجتمع الحديث التي يصفها بوند بأنها "الجماهير النائمة اليقظة التي لا تميز بين الحلم والواقع"(٣٣). وتصريحات شوجو هي تصريحات النازية التي تنبأ بها نيتشه في فلسفة "موت الله". والنتيجة التاريخية لهذه الفلسفة هي نشأة الفاشية التي أفضت إلي موت الإنسان.

وسلطة شوجو، مثل سلطة جورجينا، مشتقة من الظلم الذي لا يشبع الغريزة الإنسانية الأساسية التي هي، في رأي بوند، الحاجة إلي حماية الحياة المتجذرة في الهوية الإنسانية. ومحاولة شوجو في تأكيد هذه الحالة الإنسانية واردة في مشاركته لحياة ابن الامبراطور بعد قتل والده واستيلائه

علي المدينة. وهذا الفعل الذي يبدو إنسانياً مناقض لسلطة شوجو الظالمة. ومن ثم فهو يصبح، مثل جورجينا، فريسة الإحساس بالذنب الذي يغرزه في شعبه ويجعله أساساً لقانونه ونظامه. ولهذا فإن إنقاذ شوجو للطفل، مثل عناية جورجينا بالأطفال الخمسة، يطرح التناقض بين إنسانية الإنسان والأخلاق الاجتماعية ويفضي به إلي أن يكون ضحية مثلما هو صانع الضحية. وتصاب جورجينا بالجنون أما شوجو فيصبح أسير القوي الاستعمارية بعد فشل انقلابه المضاد وينفذ فيه حكم الإعدام. ومع ذلك ينبغي ألا ينظر إلي شوجو علي أنه شهيد، وينبغي كذلك ألا تفهم كلماته علي أنها كلمات ذلك الذي يندم علي جرائمه وطغيانه المنصب علي شعبه لسنوات عديدة. إنه لا يريد إلا أن يفلت بجلده عندما يحس بأن سلطته في طريقها إلي الانزواء.

وتكشف تطلعات باشو الانتهازية عن الأخلاق الدينية الشرقية (البوذية) التي تتفق مع الأخلاق الدينية الغربية (المسيحية). يقول باشو: "نحن نريد رموزاً تنقذنا من أنفسنا"(٣٤). وهو قول مماثل لقول جورجينا عن الأخلاق: "نحن نريد الشيطان ليحمينا من أنفسنا"(٣٥). وهذا دليل علي أن الأخلاق الدينية واحدة سواء كانت أخلاق شرقية أو غربية، وثنية أو علمانية. فكل منهما يستند إلي الإحساس بالذنب (شيطان جورجينا) وعبادة الأوثان (رموز باشو) ويولد الاغتراب. ويفسر بوند تأثير هذه الأخلاق علي المجتمع والفرد علي النحو التالي:

"في هذا الصراع اللذة تصبح إحساساً بالذنب، وينشأ المطهرون الأخلاقيون اللاإنسانيون. وعدوانهم، أحياناً، مختبيء تحت نشوة عارمة، ولكن من الغريب أن انعكاس هذه النشوة علي آرائهم ومعتقداتهم ضئيل

للغاية، وأن تعصب هؤلاء الحراس علي الأخلاق يصل إلي حد التدمير"(٣٦)

ثم إن باشو، المدافع عن الأخلاق الدينية، يعاني من الاغتراب لأنه يضع مركز وجوده خارج ذاته. ويعلن أنه يعطي الصدارة للقيم الدينية في إنكار الذات وانكار الشهوة ومع ذلك ينغمس في العالم المادي ويترك طفلاً يموت جوعاً. بل إنه يتهم شوجو بالتعصب لأنه يخرج علي التراث المقدس. فباشو يؤثر إنقاذ مشروع مقدس وحمايته علي إنقاذ حياة إنسان. وهذا الانحراف بالهوية الإنسانية عند تغريبها بتقديسها لموضوع من صنع الإنسان هو مظهر من مظاهر الاغتراب الديني. ثم إن اغتراب باشو يدفعه إلي استغلال حياة إنسان، وأعني به ابن الامبراطور، لتحقيق مصالحه الخاصة. وهو لهذا يستدعي العنف وذلك بالتآمر لإحداث انقلاب ضد شوجو بمعونة البريطانيين. وبعد أن يترك باشو الطفل في البداية، وهو أغلب الظن، ليس إلا شوجو الطاغية والمخلوع، يسهم بعصبية في إعدامه. وجثمان شوجو الممزق ليس إلا تخارجا لنزعة افتراس الإنسان لأخيه الإنسان، وهي نزعة نابعة من الاغتراب الديني. ويقارن بوند بين باشو وشوجو من زاوية العنف والعدوان فيقول: "إن شوجو ضحية الأحداث، أعني أنه ليس مجرماً. وإذا كان ثمة مجرم في هذه المسرحية فهو باشو"(٣٧).

وباشو مجرم منذ البداية وذلك عندما يقرر ترك الطفل بجوار النهر والرحيل إلي الشمال من أجل تمثل التنوير. ولكنه عاد بعد ثلاثين عاماً ولم يكن متمثلاً للتنوير. ويشهد علي فظائع شوجو (وضع المساجين في بالات وإغراقهم في النهر) من غير انزعاج أو تأثر. بل إنه لم يتأثر إلا عندما خرج شوجو علي التراث المقدس. ومسلسل باشو والطفل في مقدمة المسرحية ليس إلا أساساً للظلم والعنف واللا إنسانية المهيمن علي المدينة والناس في هذه

المسرحية.

ويكتشف بوند علاقة بين العنف والاغتراب، ويحاول تفسير العنف باغتراب الإنسان. فهو يقرر أن عنف الإنسان وعدوانيته ليس ضرورة حتمية وإنما هو استعداد يستخدمه الإنسان إما للهجوم وإما للدفاع. وبذلك يحاول بوند تفسير الاستجابة العدوانية استناداً إلي الاغتراب:

"نحن نستجيب عدوانياً عندما نكون محرومين علي الدوام من حاجاتنا الجسمية والعاطفية أو عندما نكون مهددين بهذا الحرمان. وإذا كنا علي الدوام محرومين ومهددين علي هذه الوتيرة فنحن نحيا في حالة عدوان.

وليس ثمة قيمة للمرتب المدفوع لإنسان يعمل في مصنع أو مكتب طالما أنه محروم بالمعني المشار إليه. ولأنه يسلك بطريقة لم تكن مرسومة له فإنه يغترب عن ذاته. ومن شأن هذا الاغتراب أن تكون له نتائج عاطفية، إذ يصبح عصبياً ومتوتراً، ويبدأ في البحث عن التهديدات في كل مكان. الأمر الذي يفضي به إلي أن يكون مثيراً للقلاقل، ومهدداً للآخرين فتتدهور مكانته علي وجه السرعة"(٣٨).

إن مفهوم بوند عن العدوان يفضي إلي طرح الاغتراب كقضية إنسانية أساسية. ومع ذلك فإنه يلحق الاغتراب بالعنف والعدوان. وفي عبارة أخري يمكن القول بأن نقد بوند للمجتمع المعاصر يدور علي أن المجتمع الراهن هو تتويج لمرحلة تاريخية طويلة من كبت حاجات الإنسان البيولوجية بالمعني الذي يقصده بوند، أي حماية الحياة أو الغريزة الأساسية المتجذرة في الهوية الإنسانية. وعندما يتحدث عن الوضع الراهن للطبيعة الإنسانية فهو يعني الدافع المدمر في الإنسان والذي له نتائج ليس فقط اجتماعية بل أيضاً

سيكلوجية، ويوند غالباً ما يهتم بالدوافع السيكلوجية والاستجابات. ويهاجم الدين والأخلاق الاجتماعية باعتبارهما صوراً للعدوان علي الإنسان، إذ أنهما يكبتان هويته الطبيعية ويحيلانه إلي كائن مشوه ومغترب من خلال الخطيئة والإحساس بالذنب. وقد أفرزت الأخلاق الدينية والمحرمات الاجتماعية موجودات إنسانية شاذة، وحضارة مدمرة، أو "حضارة عصابية" علي حد تعبير فرويد.

واستناداً إلي المفهومين المحددين وهما العنف والمقدس في إطار المقارنة بين إنتاج كل من الثقافتين العربية والأوربية فإن خاتمتنا هي علي النحو التالي: الثقافة العربية ليست جدلية بينما الثقافة الأوربية جدلية في حركة لولبية.

المراجع

(1) S. Freud, Civilization and its Discontents (Londom, 1975), p. 59.

2- M. Weber, **The Power of Elite** (New York, 1956), p. 171.

3- F. Engels, **Anti-Duhring (Peking**, 1976), p. 234.

4- H. Arendt, **On Violence** (**New York**, 1969), pp. 43-44.

5- **Ibid.**, p. 46.

6- J.J. Rousseau, **The Social Contract and Discourses** (New York).

7- **Ibid.**, p. 170.

8- W. Lippman, **Preface to Morals** (London, 1929), P. 300.

9- H. Ellis, **Morals, Manners, and Men** (London, 1942), pp. 45-46.

10- **Ibid.**, p. 48.

11- E. Durkheim **The Elementary Forms of the Religious Life** (London, 1976), p. 37.

12- **Ibid.**, p. 47.

13- E. Durkheim, **op. cit.**, p. 302.

(١٤) يوسف إدريس، **الفرافير** (القاهرة ١٩٨٤)، ص ٢٣٠.

(١٥) يوسف إدريس، نفس المرجع، ص ٢٤٩.

(١٦) الجلز، نفس المرجع، ص ٢٠٣.

(١٧) الجلز، نفس المرجع، ص ٢١٢.

(18) Fanon, **The Wretched of the Earth**, (London, 1973), p. 27.

(19) D. Martin, **A General Theory of Secularization** (Oxford, 1978).

٢٠- الطيب صالح، **مقابلة مع فوده الحسيني، الطيب صالح.** (بيروت ١٩٧٦)، ص ٢١٥.

(21) W. Golding, "The Fable", **The Hot Gates and Other Occasional Pices** (London, 1965), pp. 85-101.

(22) **Ibid.**

(23) T. Coult, **Edward Bond** (London, 1977), p. 22.

(24) E. Bond, Interview, **Theatre Quarterly,** vol. II, No. 5, Jan-mar., 1972.

(25) E. Bond, Preface, **Lear** (London, 1972), p. vii.

(26) E. Bond, Preface, **Lear,** ed. cit., p. v.

(27) W. Benjamin, **Reflections** (ed.) P. Demets (New York, 1978), p. 279.

(28) F. Bond, **op. cit.**, p. v.

(29) E. Bond, **Narrow Road to the Deep North** (London, 1973), p.i.

(30) E. Bond, **Lear,** ed. cit., p.v.

(31) E. Bond, **Narrow Read**, ed. cit., p. 97.

(32) E. Bond, **op. cit.**, p. 30.

(33) E. Bond, **Lear, ed. Cit**., p. vi.

(34) E. Bond, **op. cit.**, p 27.

(35) **Ibid.**, p. 42.

(36) E. Bond, **Lear, ed. cit.**, p ix.

(37) E. Bond, Interview with John Calder, **Gambit,** vol. 8, No. 31, 1977, p. 9.

(38) E. Bond, **Lear**, p. viii.

تسييس المقدس
ونشأة الصراعات الطائفية

أنطوان نصري مسره (لبنان)

لم يلتفت المعلقون إلي فقرات الإنجيل الخاصة بالتمييز بين الزمني والروحي (اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله). فقد تلاعب الفريسيون بديالكتيك الصراع بين الزمني والروحي للوصول إلي نتيجة غير النتيجة المعلنة صراحة. ولكن عندما أجاب المسيح عن السؤال -المصيدة بأسلوب مغاير لما كان يتوقعه سائلوه نسف محاولة تسيس المقدس أو بالأدق تسبيس المقدس، فإذا كان ثمة مشكلة فيما يختص بالفصل بين الزمني والمقدس أو بالتمييز بينهما فثمة مشكلة أيضاً في الاستغلال الزمني للروحي سياسياً، وهو استغلال قد يولد صراعات حتي لو كان الفصل بينهما مقنناً.

والذي يعنينا في هذا البحث إذن مشكلة استغلال المقدس في المنافسة السياسية، ووجود علاقة بين الروحي والزمني. وهي ظاهرة لم تتعرض لها الأبحاث التجريبية أو النظريات العامة علي الرغم من ذيوع هذه الظاهرة في الوقت الراهن وعلي الأخص في المجتمعات التعددية وبين الشباب، وعلي الرغم من أنها مولدة للعنف بسبب الخاصية الأساسية للمقدس.

١- السياسة والتسيس والتسييس -الطبيعي والمصطنع:

يؤخذ المعني الكلاسيكي للتسيس علي أنه الالتزام السياسي والتحريك السياسي أو ما هو مفيد للسياسي، وعلي الضد من ذلك اللاتسيس فإنه يعني نفي الأيديولوجيا ونفي الروح النضالية. ومن هذه الزاوية فإن هذا

المعني يخفي الجانب الصراعي والمولد لعنف الاستغلال السياسي للمقدس.

ونحن نعلم أنه ليس ثمة حدود لأي مذهب سياسي، فكل شيء ممكن تسيسه: الدين والفن والأخلاق والعلم والعلاقات العائلية والحياة الخاصة. فلا يعرّف السياسي بالموضوعات التي ينطبق عليها النشاط السياسي ولكن "بالإشكالية التي تتصل بهذه الموضوعات" علي حد تعبير جوليان فرويند. وهذا المدخل يعبر عن عملية التسيس الطبيعي. فالمشكلة المسيسة بحكم أهميتها للمجتمع وبسبب رغبة السلطة في توسيع قبضتها تندمج في النظام السياسي وتصبح سياسية وتنطوي علي قاعدة سياسية. بيد أن استغلال الانقسام في التنافس السياسي مثل الانقسام الديني فإنه يعبر عما هو مصطنع في مقابل التسيس الطبيعي علي الرغم من أن التسيس في إمكانه الاستعانة بالخديعة مثل الاستغلال. والتسيس، بحكم اتساع المجال السياسي، يفضي إلي الإعلان العام، أي نقل المشكلة من المجال الفردي إلي مجال الجمهور. ولهذا نؤثر استخدام لفظ تسييس التي تعبر عن مسار مصطنع لا يأخذ من السياسي إلا جانبه الإشكالي الذي يستغل لغايات من شأنها أن تستبعد أحد المتنافسين في النضال السياسي.

الإطار النظري للتحليل:

من أجل دراسة التسييس ينبغي البدء بإطار لتحليل السياسة طبقاً لتعريف جوليان فرويند. فجوهر السياسة ينطوي علي ثلاث مسلمات: إصدار الأوامر والطاعة، والعام والخاص، والصديق والعدو. كما أنه ينطوي علي ثلاث غايات: الخير العام، والأمن الخارجي، والتوافق والرخاء الداخلي. أما الوسائل فهما القوة والخديعة. ويحصي ميكيافيلي عمليات الخديعة دون

أن يعرّفها سيما وأن عالم الخديعة رحب وغير محدد وغامض.

(أ) تعريف: يمكن تعريف التسييس بأنه أمر مصطنع لاستغلال الشحنة الإشكالية للسياسة بمناسبة النزاعات الأساسية في المجتمع ليس من أجل تنظيمها ولكن من أجل المنافسة علي السلطة. ويتم ذلك بالتلاعب علي ديالكتيك العام والخاص استناداً إلي الخديعة وإلي المنافسة الحرة في صفوف النخبة. ويتلاعب التسييس علي ديالكتيك الزمني والروحي في البلدان التي تكون الانقسامات فيها دينية الطابع والتي يكون فيها الدين مهيمناً علي الذهنية السياسية. وبسبب التسييس تكشف أية مشكلة سياسية عن جانبين متباينين: جانب إيجابي ذو طابع زراعي وصناعي واقتصادي وتربوي وجانب تسييسي من حيث هو مناورة تكتيكية في المنافسة السياسية. والتسييس بحكم طبيعته التنافسية واقتصاره علي إثارة القضايا الخلافية في السياسة فإنه صراعي ومساهم في تدعيم الانقسامات في المجتمع التعددي وتطوير أيديولوجيا الانقسامات.

(ب) البنية: إن الدين يعتبر السلاح الرئيسي للتسييس. والإيمان الديني، علي خلاف المصالح الاقتصادية والسياسية، يهيىء الفرد للوصول إلي النهاية من أجل الدفاع عن نفسه. وقد كانت الحروب الدينية، في القرن السادس عشر في فرنسا، مردودة إلي تسييس الدين.. ألم تكن وصية المسيح "اعطوا ما لقيصر لقيصر.." تهدف إلي تجنب التسييس؟ (وكان الفريسيون يسيرون في طريق التسييس).

وكانت المشكلات، فيما مضي، ذات طابع مقدس. وجاء العلم لينزع هذه القدسية. ولكن ليس في الإمكان توقع استبعاد التسييس استناداً إلي

التقدم العلمي، لأن التسييس يقع علي صعيد الطبيعة الإنسانية، وعلي صعيد الصراع الدائم بين البشر وبوسائل متنوعة من أجل اقتناص السلطة. والإسلام بحكم عقيدته له رسالة إلهية، ويمكن مناقشة هذه المسألة من جهة العقيدة الدينية والفلسفة والقانون العام. بيد أن الإسلام مشكلة من نوع آخر. وفي إطار التلاعب بديالكتيك الزمني والروحي بفضل الخديعة ومن أجل النجاح السياسي استناداً إلي استغلال الجماهير يجد التسييس، في العالم العربي والإسلامي، تربة صالحة لتفجير الصراعات الداخلية والصراعات بين العرب.. إن تسييس الدين يستغل الدين أو الانقسامات الدينية إما بهدف القضاء علي هذه الانقسامات، وهو الهدف المعلن الذي يخفي هدفاً غير معلن، وإما بهدف الدفاع عن حقوق الطوائف ومصالحها ولكن من أجل المنافسة السياسية الخفية.

ومن هو القادر علي تسييس المقدس؟ إنها النخبة السياسية والدينية والسياسية الدينية. وعلية القوم في الطوائف الدينية، في لبنان، هم أدوات التسييس واللاتسييس. وتحريك الوعي الشعبي أمر ميسور لأن هذا الوعي غير قادر علي التفرقة بين الديني والسياسي والتسييسي. فعقلية الشرق أوسطية تلفيقية، ولهذا فمن الصعب أن نميز علي الطريقة الديكارتية.

وينص القانون الجنائي في بند ٣١٧ "يعاقب بالسجن من سنة إلي ثلاث سنوات وغرامة من ٥٠ إلي ٤٠٠ ليرة لبنانية كل من أتي فعلاً من شأنه إثارة التوترات الطائفية. ويحق للمحكمة إعلان الحكم. وكذلك بند ٣١٨ ينص علي نفس العقوبة إذا حاول عضو، في مُنظمة، إثارة الصراعات الطائفية.

ومع ذلك فهذه القوانين لا تطبق عملياً لأن القادرين علي تسييس ما هو ديني هم القادة وعلية القوم. وأفعال الأفراد والمنظمات ليس لها أية فاعلية إلا إذا كانت مباركة من القيادات.

والتسييس الذي يتلاعب بديالكتيك الخاص والعام يصطنع التظاهر كشكل من أشكال الخديعة. والوقائع السياسية التي لها بُعد مجاوز للواقع لن تكون واقعية إلا بفضل الوعي الذي يتمثلها. وثمة وقائع وهمية في نهاية مطاف المجال السياسي. وهذه الظاهرة ليست مقبولة لا من الفهم المشترك ولا من الروح العلمية. أما السياسة فهي من أولها إلي آخرها كلام واتصال. والتسييس يستغل معني التظاهر بمعني أنه يدافع عن هدف غير الهدف المعلن.

ومن أجل نجاح التسييس ينبغي الالتزام بإشكالية تقوم بين طرفين أو أكثر سواء كانت هذه الإشكالية بين الشركاء أو بين هؤلاء وأولئك الذين هم موضوع تسييس. وأحدهما يلتزم بالإشكالية تحت غطاء الدين من أجل تحقيق هدف غير الهدف المعلن عن حماية الحقوق والمشاركة الدينية. أما الآخر فيتناول الجانب الإيجابي للإشكالية ليدلل بالإحصاء والمستندات علي أن هذه الحقوق مضمونة. ومناقشة المشكلة في جانبها الإيجابي من شأنه أن يفضي إلي نجاح التسييس لأنها تسهم في إخفاء الوظيفة الكامنة لدي رجل السياسة، وفي التدليل علي أن المشكلة المسيسة قائمة وأنها ذات طابع سياسي. والدليل علي ذلك أنها مأخوذة علي محمل الجد. ولو كان المسيح قد عقد "مؤتمراً" للتحدث عن الزمني والروحي بدلاً من هذا القول الإنجيلي بأن "اعطوا ما لقيصر لقيصر" لأدي نفس الدور الذي يؤديه الفريسيون الذين لم يبحثوا عن تخطيط مشكلة إيجابية ولكن عن تسييس المشكلة. وقد

يشارك المنفذ السياسي في عملية التسييس من أجل تحريك الآخرين لصالحه. وفي كلتا الحالتين فإن الآخر القائم بين الشريكين المتنافسين يجهل حقيقة اللعبة السياسية. والواقع أن فرصة نجاح التسييس في استغلاله لمعني التظاهر أقوي من فرصة نجاح التسييس إذا ما استغل الخديعة لأنه في غياب الخديعة يؤكد التسييس أنه يقدم لموضوعه الضمان بأنه يعمل من أجل الخير العام وهو الشرط الضروري للثقة في رجل السياسة.

وإذا لم يسهم الشريك، القادر علي التسييس، في اللعبة مع كشفه للجانب الواقعي للمشكلة أو مع تمييزه بين الجانب السياسي الإيجابي للمشكلة وبين استغلالها فإن التسييس لن ينجح أو يندفع للسير في طريق التسييس الطبيعي.

والتسييس يحرّف المشكلات السياسية الواقعية ويشوه الواقع الموضوعي والإنساني للمواقف، ويعرقل التغير ويغذي العداوات. إننا في هذه الحالة نخفي الواقع تحت غطاء السياسة. وتسييس المشكلة لا يسمح لنا برؤية حقيقتها وعمقها وتعقيداتها وطبيعتها الحقيقية ويمنعنا من التفكير في المشكلة السياسية وتخطيطها. والخطاب السياسي يوهمنا بأننا نفهم المشكلة كلما اعتمدنا علي الدوافع الدينية والعميقة لدي الجماهير. ومن أجل الوصول إلي تخطيط حقيقي لابد من نزع التسييس من المنافسة.

٣- التحليل الامبريقي:

ليس ثمة حدود للسياسة وكذلك ليس ثمة حدود للمقدس في لبنان. ولهذا من الممكن دراسة أية مشكلة من وجهة نظر سياسية، ومن الممكن كذلك دراستها من وجهة نظر المقدس الطائفي. ويعكس الاجتماعي

والإقليمي والثقافي والأحزاب والأيديولوجيا التباينات الدينية أو متضايفات الدين والطوائف. وكل عضو في طائفة ينتمي إلي إقليم وإلي شريحة اجتماعية اقتصادية وإلي مستوي ثقافي معين. وهذه كلها مرتبطة بالعامل الديني. وتنعكس التباينات الدينية علي جميع الظواهر الأخري.

بعض حالات من الحياة السياسية اللبنانية:

(أ) تسييس القداسة: إن تحليل مضمون الصحافة اللبنانية بمناسبة إعلان البابا بولس السادس لقرار الفاتيكان بقداسة الراهب الماروني شاربل (١٨٢٨ - ١٨٩٨) في ٩ أكتوبر ١٩٧٧ قد كشف عن تيارين أحدهما تيار يدافع عن الهوية القومية والآخر يرفض هذه الهوية. وقد اختفت السمة العالمية للقداسة لصالح قومية القديس. وفي ٩ أكتوبر جاء في إحدي الصحف ما يلي: "اليوم فرح عظيم للطائفة المارونية. ومعني ذلك أن الله لن يتخلي عن الطائفة المارونية في مستقبل الأيام. وامتنع رئيس الوزراء السني عن المشاركة في الاحتفال الديني. الأمر الذي أدي إلي تفسيرات مقدسة سياسية جاءت في صحيفة أخري.

وفي مواجهة "قومية" القديس الماروني أذاع المركز الإسلامي للتربية في بيروت الغربية في ٢١ شوال ١٣٩٦ بياناً في خمس نقاط للاحتجاج علي "حماس الحكومة اللبنانية والطائفة المارونية في التدليل علي أن لبنان مارونية وذلك من خلال الألقاب التي تمنحها هذه الطائفة للأشخاص وللوظائف العليا بدعوي تمجيد الدولة اللبنانية". ثم يستطرد البيان قائلاً: "فيقال عذراء لبنان وقديس لبنان لتمجيد أصحاب هذه الألقاب بمشاركة رسمية من الدولة في معظم الاحتفالات الخاصة بهذه المناسبات فتصبغ لبنان

بالصبغة المارونية، الأمر الذي يشكل تجاهلاً سافراً لحقوق الطوائف الأخري ومشاعرها. فتصوير القديس شاربل علي أنه قديس لبنان يمثل احتقاراً جسيماً بحكم أن غالبية السكان، في لبنان، ليست مارونية. إن مشاركة رئيس الدولة، في هذه الاحتفالات، من حيث هو ماروني أمر مقبول، ولكن مشاركته من حيث أنه يمثل كل اللبنانيين أمر مرفوض من قبل المسلمين الذين يؤمنون بدينهم. وليس من حق البرلمان أن يرسل مندوباً عنه، في هذه الاحتفالات، ليمثل جميع اللبنانيين لأن معني ذلك أننا نعيش في دولة مارونية، وليس في دولة متعددة الطوائف. وليس من المأذون لوسائل الإعلام الرسمية أن تصور تنصيب الراهب شاربل قديساً علي أنه عيد لبنان، لأن معني ذلك أن الدولة من خلال وسائل الإعلام، تعلن أن دولة لبنان دولة مارونية".

ومن حسن الطالع أن صحفاً أخري قد امتنعت عن الدخول في لعبة تسييس ما هو ديني. وقد استخدمت إحدي الصحف الرائجة لفظ لبنان علي أنه "أرض اللقاء". وجاء في المانشيت أن "إعلان شاربل قديساً يعني أن لبنان مازالت أرض اللقاء".

(ب) السياسة الاقتصادية المقدسة:

إن ظاهرة صلاحية المناصب العليا بأن تكون رياسة الجمهورية لماروني ورياسة الوزارة لشيعي هي موضوع للتسييس شبه الدائم تحت غطاء الحقوق العامة والحقوق الطائفية من حيث أنه وسيلة تكتيكية في المنافسة السياسية لأن هذين المنصبين الكبيرين يمثلان اللعبة بين السنة والمارون. إن وسائل التقليل من شأن رئيس الدولة أو رئيس الحكومة تهدد مسألة صلاحية رئيس

الدولة أو مركز رئيس الحكومة، وينجح التسييس بمقدار استطاعة قيادات الطائفة التي يُنتقد رئيسها، في الرد "بموضوعية تامة" علي خطاب المتسيسين استناداً إلي دراسات سياسية وضعية. والغاية من ذلك إحراج أحد العمودين للسلطة اللبنانية ودفعه إلي الاستقالة أو إلي السلوك العدواني أو إلي التنازل. ومن ثم يدخل الكل في عملية تصعيد الخلاف واستخدام العنف. ويتم تسييس المشكلات الطائفية من خوف وجبن وامتيازات وضمانات تسيساً دائماً من غير فحص لواقع السياسة الوضعية في إطار معيار معين، وتصبح المشاركة التي يعلنها الإسلام السياسي اللبناني مسألة مصطنعة علي حد قول رئيس الحكومة اللبنانية شفيق وزان.

(د) القاموس السياسي المقدس: إن ألفاظ الحياة السياسية اللبنانية الراهنة بل حتي أدبيات السياسيين تنطوي علي نغمة دينية عنصرية وعلي مضمون تسييسي مغاير للمضمون السياسي أو التسيسي، والتسييس بالألفاظ يشكل عملية "تحريض" في النضال السياسي وفي تغذية الصراعات. ومثال ذلك المؤتمر الصحفي الذي انعقد في ١٨ أبريل ١٩٦٨. فقد احتوي علي ١٠٦ لفظاً طائفياً منسوبة إلي الخصم واستغرق صفحة كاملة من الجريدة:

"رفع مرشح إحدي الطوائف الصليب قائلاً: إني مرشح الصليب، هل تختاروني؟".

"اتهم أطفال مسلمون زوراً برمي حجارة علي كنيسة".

"قال رئيس أحد الأديرة: إن لم تنتخبوني فإنكم ترتكبون خطيئة مميتة".

والغاية من هذا المؤتمر الصحفي استنكار استغلال المشاعر الدينية في

الانتخابات: قمة التسييس تقوم في اتهام الآخر بالتسييس. القاموس إذن هو الأداة الرئيسية في تسويق السياسة وليس في الاتصال بين الطوائف. ومن ثم تختفي ألفاظ معينة تدريجياً من وسائل الإعلام ومن السوق وتحل محلها ألفاظ أخري. ولكن السوق لا يحفل في لحظة واحدة بكل الألفاظ الجديدة. فأصحاب التسييس ينزعونها تدريجياً. الأمر الذي يفضي إلي نزولها كلها مغلفة بمفاهيم علمية حديثة و "بموضوعية تامة" من أجل تحريك المشاعر الدينية في نفسية المستهلك. والألفاظ المحملة بشحنات خلافية هي التي يتحقق لها دوام البقاء في السوق.

كيف نقضي علي تسييس المقدس في مجتمعات الشرق الأوسط وفي لبنان علي الأخص؟ إن الفعل المعياري ينطوي علي جناحين:

٤- وجهات نظر معيارية:

(أ) في مجال البحث والتعليم:

إن كلاً من البحث والتعليم يغرق في التسييس عندما يتعامل مع المشكلات الوضعية علي أنها مشكلات تنافسية مستنداً في ذلك إلي تسييس المقدس. والمؤسسة الوطنية للعلوم السياسية في فرنسا في سبيل إصدار مجلة فصلية عنوانها "الكلمات" ومتخصصة في تحليل القاموس السياسي الذي يؤدي دوراً مستقلاً في علاقته مع المشكلات السياسية الوضعية. وقد أفضت خبرتنا في تعليم علم السياسة في لبنان، في فترة من أحلك الفترات الصراعية، إلي حذف الشحنة العاطفية في مناقشة النظام السياسي اللبناني عندما ميزنا بين السياسة والتسيس والتسييس. فالمشكلة الوضعية نفسها هي عامل وفاق، علي الرغم من التباينات، إذا ما اتضح

فعل التسييس. ومع ذلك فإن هذا التوضيح ليس بالأمر الميسور لأن الذهنية العربية وبالأخص اللبنانية تقدس السياسة وذلك بتحميلها قيماً أخلاقية. ومن ثم يلزم انكار تقديس السياسة في مجال التعليم. فالسياسة لا إنسانية أو تراجيدية علي حد تعبير جوليان فروند. فعالم المقدس مطلق في حين أن عالم السياسة واقعي ونسبي. والمواجهة لا يمكن علاجها إذا ما تقدست السياسة. بيد أن إنكار التقديس يستلزم سلوكاً نقدياً ليس ممكناً علي الدوام في البيئة الأيديولوجية للمجتمع العربي.

(ب) في مجال المؤسسات:

وإذا كان تسييس المقدس يتمتع بالقدرة علي الفعل علي نطاق واسع فذلك بسبب ذيوع المقدس.. وبمناسبة الاحتفال بمرور سنتين علي الثورة الإيرانية في ١١ فبراير ١٩٨١ أعلن الخوميني أن نقطة الضعف في الثورة هي "تدخل رجال الدين في المسائل التي لا يتقنونها وعلي الأخص المسائل التنفيذية". وكذلك أعلن الرئيس بني صدر "إن إيران لم تقم بالثورة لكي يتحكم فيها البعض تحت غطاء الشريعة الإسلامية". وهو بذلك يشير إلي الأصوليين المسلمين. وقد حذر فهمي هويدي من خلط الإسلامي بالمسائل التي ينبغي ألا تكون موضع الخلط مستشهداً في ذلك بالتجربة الإيرانية. ولكن كيف يمكن التمييز بين ما هو "إسلامي" وما هو "تحت غطاء الإسلام" وعلي الأخص في غياب التمييز بين الزمني والروحي؟ والخطأ هنا هو في اعتبار هذا الخلط عرضياً في حين أنه في صميم البنية السياسية. كيف يمكن حماية التكامل الإسلامي بمنظور الأصولية الإسلامية في مجال التنافس السياسي؟ وإذا لم يكن في الإمكان نزع السياسة من الإسلام بسبب خلطه بين الزمني والروحي فهل يمكن علي الأقل الحد من تسييسه "تحت غطاء

الإسلام"؟.

وعندما تعي العقول مسألة التسييس تبدأ في التمييز بين الزمني والروحي أو في عدم الثقة بهذا المزج إذا كان أمر ذلك في يد رجال السياسة. إن الزمني والروحي لا يمتزجان في الممارسة السياسية أو الدينية وإنما يمتزجان في الفكر ليس إلا. ومن المحتمل أن يكون الوعي الحديث هو وسيلة للتلاعب بالجماهير. ومسألة العلمانية في الممارسة السياسية إنما ترتد في أغلب الأحيان إلي نزع التسييس من الروحي.

وها نحن نعرض لنمطين من المؤسسات:

(أ) في المجتمع السياسي اللبناني: نفي التسييس ونفي الاستقطاب:

يري بيير جاناجي، وهو متخصص في قانون الطوائف، أنه ليس في الإمكان هدم البناء الطائفي في لبنان بدعوي العلمانية لأن الدولة اللبنانية لا تتبني طائفة معينة، وأن الطوائف ليست طوائف مؤمنين، وإنما تجمعات لها تقاليدها. وفي إمكان المؤسسات أن تخلي مكانها لممثلي هذه التجمعات دون أن يعني ذلك علمانية الدولة.

إن نظام النسب المخصص للطوائف، أي أن لكل طائفة نسبة معينة في البرلمان وفي مجلس الوزراء، من شأنه أن يحد من تسييس المقدس. وهذا علي الضد من الرأي الشائع في هذه المسألة. فإن هدم نظام النسب يفضي إلي تصاعد التسييس، ويسمح بتنافس يفضي إلي تجاوز إحدي الطوائف للنسبة المقررة وذلك باستغلال الانتخابات للانشقاقات الدينية.

وفي المجتمع السياسي اللبناني ينبغي تأكيد ليس فقط نزع التسييس

من المقدس بل أيضاً نفي الاستقطاب وذلك بتغيير شروط العمل السياسي عن طريق نظام التمثيل الذي ينحاز إلي المسلك التعاوني بين الطوائف. ومن ثم ينبغي العودة إلي الروح الأولية للعملية الانتخابية الفريدة في نوعها والتي تضع حدوداً لكل طائفة بحيث تضغط الطائفية علي مرشحيها وتلزمهم بالاعتدال ليستفيدوا من أصوات الناخبين في الطوائف الأخري. ولهذا ينبغي تأسيس منظمة تمثل كل الطوائف، أي مجلس طائفي، بالإضافة إلي البرلمان، له حق تقنين حقوق الطوائف. مجلس طائفي يضم القادرين علي التسييس وذلك بهدف تحويل الحوار الجاري في "الشارع" من المسائل السياسية المقدسة -والشارع في لبنان مؤسسة- إلي مؤسسة رسمية. وإذا كانت الأنظمة السياسية التي تقوم علي تعاون الطوائف وفقاً لتحليلات ارند ليبارت تنطوي علي نفي التسييس للانشقاقات الدينية فإن ذلك يتم في إطار نفي التسييس.

وبهذه الإجراءات يمكن ضمان عدم استقطاب المسلمين أو المسيحيين. فالاستقطاب، من حيث هو عامل توتر، مرغوب في لبنان بسبب ثنائية الرأي: فعندما تحصل طائفة علي موقع محدد في مسألة معينة فإنها تجبر الطائفة الأخري علي مسلك مضاد لرغبتها.

(ب) في البلدان الأخري في الشرق الأوسط العربي والإسلامي:

ليس يكفي لهذه البلدان أن يقال إن "الإسلام دين الدولة". إنه ينبغي تحديد، بقدر الإمكان وبواسطة مؤسسات متباينة، الفارق بين السياسة الإسلامية وتسييس الإسلام بهدف المنافسة السياسية. وثمة أبحاث، في هذا المجال، تسهم في التوعية بتبرير العلمانية لصالح الدين والسياسة. وفي

رأي المسئولين الإيرانيين أنفسهم أن الخبرة الإيرانية، بما تنطوي عليه من استخدام الشباب والعنف والدين والتسييس، لهي عبرة لمن يعتبر.

إن التسييس الناشيء من علم الاجتماع وعلم السياسة وعلوم الاتصال والتربية وعلم النفس السياسي هو فرع من علم المجادلات والمنازعات. ومن شأن تحليل هذا المفهوم والدراسات الامبريقية أن تمنع المتخصصين في السياسة من تصور أية مسألة في السياسة الوضعية علي أنها مسألة خلافية. والخديعة في التسييس تحيل العنف إلي عمل سياسي، وهذا علي الضد من الخديعة التي تسمح بأنسنة الحرب. والمجتمعات التعددية مثل لبنان مهددة ليس فقط من حدة الانشقاقات ولكن أيضاً من تسييس هذه الانشقاقات حتي لو كانت هذه الانشقاقات محصورة أو منظمة سياسياً. فمصدر العنف ليس دائماً في الوقائع الموضوعية، وإنما في الإحباط الذي يعانيه رجال السياسة من أجل تحقيق غاية المنافسة، تماماً كما يحدث في الدعاية التي يلازمها شعور بالإحباط والحرمان لدي المديونين يفوق شعور الفقراء وذلك بهدف حثهم علي الاستهلاك.

ألم يكن قول الإنجيل بأن "اعطوا ما لقيصر لقيصر" هو من أجل منع تسييس الروحي؟.

أليس في الإمكان تحقيق العلمانية علي الأقل في المنافسة السياسية طالما أنها عسيرة التحقيق في مجال المؤسسات والعقول؟ إن تسييس الدين ليس خادماً للسياسة ولا للدين، ولكنه خادم للتعصب والعداء والعنف، ومولد للإحباط. والمجتمعات العربية تواجه هذه المعضلة في الممارسة السياسية: كيف يمكن إنقاذ الدين من التسييس، وإنقاذ السياسة من قدسيتها؟.

المراجع

– في التمييز بين الزمني والروحي– اقرأ القديس لوقا، أصحاح ٢٥: ٢٠-٢٦، متي أصحاح ٢٢: ١٥ و١٢، مرقس أصحاح ١٢: ١٣-١٤.

- Gabriel Almond and J.S. Coleman (ed.), **The Politics of the developing areas,** Princeton, Princeton University Press, 1970, xii-593p.

- Julien Freund. **L'Essence du Politique,** Paris, Sirey. 1965, 764 p+ index.

- Machiavel. **Le Prince**, Paris, Garnier, 1960, ch. XVIII, p. 63.

– عن تسييس القديس شاربل، اقرأ: الأمل واليقظة والنهار، ٨-١٣، أكتوبر ١٩٧٧.

– عن العلاقة المتضايفة بين الدين والتعليم في لبنان:

Theodor Hanf, **Erziehungswesen in gesellschaft und politik des Libanon (L'education dans la societe et la politique du Liban),** Germany, Bertelsmann Universitatsverlag, 1969, 398 p.

– حديث مع شفيق وزان، النهار العربي والدولي، عدد ٢٠٠، ٢ مارس ١٩٨١، ص ١٤-١٨.

– مؤتمر صحفي في ١٨ أبريل ١٩٦٨، التلغراف، ١٩ أبريل ١٩٦٨.

– عن التسييس الطائفي : Adel Ismail, **Documents diplomatiques et**

Consulaires relatifs a l'histoire du Liban et du Proche-Orient du XVIIeme Siecle a nos jours, Beyrouth, 1977, vol. 9, pp. 379-389.

- Robert B. Cambell, **"The Friday holiday Question in Lebanon", Cemam Report,** Saint-Joseph University, Beirut, No. 1- 1972-1973, pp. 97-110.

- Fouad E. Boustany, **Lumiere franche sur la question libanaise,** Kaslik, 2eme ed. 1979, 54 p., pp. 47-48.

- Pierre Gannage, **"Laicite et Etat multicommunautaire",** L'Orient-Le Jour, 16 novembre 1975.

عن نموذج تعاون الطوائف أنظر: Arend Lijphart, **Democracy in Plural societies. A comparative exploration**, New Haven and London, Yale University press, 1977, 248 p.

تحريك طائفي رمزي ديني وعنف
في حركة الإمام الصدر
لبنان ١٩٧٠ - ١٩٧٥

سليم نصر (لبنان)

تكوين حركة الإمام الصدر وخصائصها العامة:

إن الحركة التي نزمع تحليلها في إيجاز لها مسميات متعددة: "حركة الإمام موسي الصدر"، "حركة المحرومين" "حركة استعادة حقوق الشيعة"، "حركة الشيعة"، وهذه المسميات قد تطلقها الحركة علي نفسها أو يطلقها الآخرون أو تطلقها وسائل الإعلام اللبنانية.

إنها حركة جماهيرية في إطار الطائفة الشيعية اللبنانية التي يوجهها ويلهمها الزعيم الروحي والقائد الملهم للطائفة: الإمام موسي الصدر. وقد تأسست هذه الحركة في السنوات السابقة علي الحرب الأهلية في عام ١٩٧٥ من أجل استعادة الحقوق الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التي أحدثت تغيرا قوياً في التوازن الطائفي، وفي إدارة النظام السياسي، وفي ممارسات الدولة اللبنانية.

وقد بزغت الحركة بفضل الممارسة الشخصية القومية للقائد الملهم الإمام الصدر ، وتجاوبت مع المشاركة الشعبية التلقائية التي بلغت من شدتها واتساعها ما أذهل توقعات الصدر وتخطيطاته.

وتتحدد هذه الحركة بحكم طبيعة أساسها الطائفي (الشيعة) والاجتماعي فلاحون فقراء في حالة أزمة، وبرجوازية صغيرة صاعدة وطريقها مسدود،

ومهاجرون لا أصل لهم، وبرجوازية جديدة مستبعدة من النظام السياسي..)، وهي تتميز، علي الأخص، بأيديولوجيتها (حضور قوي للغة وللأفكار الدينية والأخلاقية. وتجسيد للتراث الشيعي المتمرد).

وأخيراً هي حركة "أخلاقية" تنشد إيقاظ الطائفة الشيعية وإعادة تنظيمها. ومن أجل ذلك كانت حركة اجتماعية اقتصادية لمواجهة تعنت القطاع الريفي اللبناني، والهامشية الحضرية الجديدة. ثم هي حركة سياسية لمواجهة العدوان الإسرائيلي لكي تلزم الدولة بمزيد من التورط.

وهذه الحركة، في مظاهرها الأساسية، تبدو كما لو كانت مستقلة وممارستها ابتداء من صيف عام ١٩٧٣ قد ألبستها خاصية متميزة. ويمكن القول بأن هذه الحركة تشكل بعداً هاماً في المواجهة الطائفية في السبعينيات في لبنان. هذا من جهة ومن جهة أخري فقد أسهمت في المجال العام وذلك بتلاحمها مع اليسار اللبناني وحركة المقاومة الفلسطينية. وكانت علاقتها مع المقاومة الفلسطينية قوية وعلي الأخص في جنوب لبنان وفي بيروت في معسكرات اللاجئين وقواعد الكماندوس عند الحدود اللبنانية الإسرائيلية. وابتداء من عام ١٩٧٥ قدمت المقاومة أسلحة وقواعد عسكرية لحركة "أمل". ومن هنا نشأت علاقة ذات طبيعة سياسية دينية بين الحركة اللبنانية والحركة الإيرانية المعارضة للشاه بزعامة آية الله خوميني.

وإحدي خصائص الحركة اتساعها واستمراريتها. وعلي صعيد لبنان تلامست الحركة مع جميع الأماكن التي يهيمن عليها الشيعة، أعني جنوب لبنان، وفي بعلبك (شرق)، والأحياء الشيعية والعمالية في بيروت المزدحمة بالمهاجرين الشيعيين.

ومن الصعب تحديد "تاريخ ميلاد" هذه الحركة. ورأينا الخاص أن ثمة تاريخين: إما أن يكون ١٩٥٩/٥/٢٢ وهو يوم انتخاب الإمام موسي الصدر رئيساً لـ "المجلس الأعلي الإسلامي الشيعي"، وهو الجهاز الطائفي الرسمي الصادر بمرسوم من البرلمان اللبناني في عام ١٩٦٧، ومفروض فيه أنه يؤدي دوراً نظرياً، وله نسبة مماثلة للنسب الخاصة بالكنائس المسيحية أو دار الإفتاء للسنيين اللبنانيين. وإما أن يكون ٦ يونيو ١٩٧٣ وهو يوم الاجتماع الاستثنائي للجنة التشريعية واللجنة التنفيذية للمجلس الأعلي الإسلامي الشيعي حيث قرر المجتمعون تقديم مذكرة إلي الحكومة اللبنانية تشتمل علي مطالب الشيعة ومفادها أن ثلاثة عشر نائباً ووزيرا شيعيا ملتزمون بالاستقالة إذا لم تستجب الحكومة إلي المطالب الشيعية. وتاريخ الميلاد الثاني هو نقطة البداية الحقيقية للحركة. وينصب تحليلنا، علي الأخص، علي الحركة في صورتها النهائية دون أن نغفل أي أمر له دلالة ومغزي في مرحلة إعداد الحركة. ونحن نود أن نحصر هذا التحليل في حدود الفترة الأولي من الحرب الأهلية اللبنانية (ديسمبر ١٩٧٥). وفي عام ١٩٧٦ تغيرت طبيعة المواجهة اللبنانية وذلك إثر التدخل المباشر للفلسطينيين والجيش السوري وجيش الدولة اللبنانية. وفي ختام هذا البحث تتبين لنا الأشكال الجديدة للحركة الشيعية ابتداء من ١٩٧٧ إلي ١٩٧٨ والتي تؤدي دوراً استراتيجياً في لبنان اليوم.

٣- الحركة والتحريك الطائفي:

نود أن نعرض، هنا، لأشكال الحركة من حيث هي حركة طائفية، ولصورتها عن خصمها الاجتماعي السياسي، وأهدافها، ثم بعد ذلك نبين مدي اتساع نشاطها.

(أ) هوية الحركة وخصومها:

في الفترة من ١٩٧٤ إلي ١٩٧٥ كان الاسم الثابت للحركة هو "حركة المحرومين". أما الفئة الاجتماعية لهذه الحركة فلم تكن واضحة. وإليكم بعض الأمثلة:

"نحن الرافضون والثوريون والواقفون ضد أي طغيان حتي لو كان الثمن هو دمنا وحياتنا" (الصدر - ١٩٧٤/٢/١٨).

"إن الشيعيين كأفراد هم أرقام، ولكنهم أصبحوا قوة" (الصدر - ١٩٧٤/٣/٢٢).

ولذلك فإن "المحرومين" ينبغي أن يستيقظوا.

"هذه الحركة ليست حركة طائفية، ولا هي راغبة في الحصول علي منفعة فئوية، إنها حركة كل المحرومين" (الصدر - .١٩٧٥/٣/٣٠).

"إن حركة المحرومين منشغلة بتحقيق العدالة لجميع المواطنين أياً كانت فئتهم التي ينتمون إليها" (بيان الحركة في ١٩٧٥/٨/٦).

تتحدد الحركة بسمة إيجابية (الانتماء الطائفي) ولكن أيضاً بسمات سلبية: **الحرمان الاقتصادي والاستبعاد السياسي والتفرقة والظلم.**

"إن الحرمان، والحرمان وحده، هو الذي دفعني وإخواني إلي العمل الراديكالي.. وكون غالبية طائفتي تنتمي إلي المحرومين هو السبب في انتباهي إلي الحرمان" (الصدر - ١٩٧٤/٢/١٨).

"لن يشعر الشيعي ابتداء من اليوم بأنه مواطن من الدرجة الثانية..

وينبغي ألا نسمح للحكام بأن يمتطوا ظهور الشيعيين في بيروت وأن يمثلوهم في البقاع" (الصدر، ١٨/٢/١٩٧٤).

"ثمة وعي قوي بالانتماء إلي جماعة معينة هي طائفة الشيعة بكل تاريخها وتراثها وثقافتها وقهرها ونضالها العلماني:

"سيأتي اليوم الذي نمحو فيه الظلم الجاثم فوقنا، والذي رافقنا في تاريخنا الطويل" (١٨/٢/١٩٧٤).

"إن تراثنا العظيم في لبنان وفي الشرق ينير لنا الطريق ويؤكد أصالتنا ويبرر وجودنا" (الصدر- خطاب إعادة انتخابه، ٣/٣/١٩٧٥).

"لقد أدت الطائفة الشيعية دوراً عظيما في تكوين لبنان وعظمته وثقافته".

والعلاقة بين الحركة والمجتمع برمته هي علاقة توحد وامتلاك في الوقت نفسه (الحركة تجسيد للوطنية الحقة) وعلاقة خلاص (الحركة ضرورية لإنقاذ الوطن من التمزق والانفجار الاجتماعي وعجز الحكومات والاحتكاريين المعادين للوطن).

والسؤال الآن:

كيف كونت حركة تحرير الشيعة وحركة جميع المقهورين صورة عن خصومها وعن أولئك الذين يعيقونها من التحرر؟

إن الخصم هو **سياسي** بالضرورة. إنهم "المسئولون العاجزون والباكون"، إنهم الحكام الذين يستغلون الجماهير"، "الحكومة الطاغية" و"الطغاة المعاصرون". وأحياناً يعرف الخصم **علي الصعيد الوطني**: بأنه إسرائيل، وهي

تذكر عند الحديث عن جنوب لبنان أو عن الفلسطينيين.

ويشار إلي الخصوم **بألفاظ ثنائية**: إنهم الحكام في مقابل المحكومين، والأثرياء في مقابل المحرومين، وأقلية قاهرة في مقابل غالبية مقهورة، والعدو الإسرائيلي في مقابل مقاومتنا أو الثورة الفلسطينية.

والعناصر الأخلاقية المكونة لتصور الخصم واضحة: إن الخصم أحياناً يوصف بأنه "متكالب علي المال" وأحياناً يتهم بأنه يلجأ إلي أساليب دنيئة من أجل الهيمنة مثل الحرب والتعصب والتفرقة العنصرية. إنه غالباً ما يتهم بأنه عدو الوطن.

"أيها الاحتكاريون، إنكم أول من يحطم لبنان- إنكم تعقدون أمور لبنان من أجل جيوبكم".

والخصم الإسرائيلي يصور **بأسلوب أخلاقي**، فهو الشيء، وأحياناً المجرم، ومماثل ليزيد، والخليفة الذي قتل الحسين أول الأئمة الشيعيين وأجلهم.

وغالباً ما يصور الخصم **علي أنه جماعة** ونادراً ما يوصف بأنه نظام. وفي هذه الحالة الأخيرة المقصود بالنظام هو النظام الطائفي المتهم بالتفرقة بين المواطنين وشل حركتهم وإعاقة التنمية. وليس ثمة إشارة إلي نسق العلاقات بين الطبقات أو إلي نسق اقتصادي.

والعلاقة مع الخصم هي **علاقة هيمنة واستغلال**. والهدف المفضل من النقد هي **المراكز السياسية**، وعلي الأخص السلطة والطبقة اللبنانية الحاكمة ثم الدولة الإسرائيلية. ولم يصادفنا أي نقد موجه للمراكز الاقتصادية من حيث هي كذلك، وثمة نقد موجه ضد شخص واحد وكان ذلك في عام ١٩٧٤

وبصفة متكررة. وهذا الشخص هو كامل الأسعد زعيم شيعي اقطاعي من جنوب لبنان، ورئيس مجلس النواب وعضو شيعي هام في الطبقة الموجهة، وعدو رئيسي لموسي الصدر.

ويبدو أن التناول الاجتماعي الثقافي هو في جوهره **ميكانزم التغير الاجتماعي**. فالحركة تتصور أن هذا الميكانزم، تاريخياً، قد وظف لتدمير الشيعة كطائفة وكأفراد، ولتهميشهم اجتماعياً، ولاستبعادهم من السلطة، وحرمانهم من تكافؤ الفرص بينهم وبين الآخرين. والمطلوب تغيير هذا الميكانزم من أجل تجاوز هذا العائق وبالأخص علي صعيد سياسة الدولة في توزيع الوظائف والميزانية علي الطوائف.

والحاجات التي تستجيب إليها الحركة تدور علي **"الصعود"**: أي تجاوز العائق الذي تصنعه الطبقة الحاكمة اللبنانية ومعها النظام الطائفي، وشروط هذا التجاوز وضرورته لطائفة الشيعة، والمحرومين، ومستقبل لبنان.

وعلي صعيد آخر نلاحظ حضور هام للغاية للتنمية الاقتصادية: وتظهر هذه الغاية في شكل ضغوط لتنفيذ مشروعات التنمية في الأقاليم المتخلفة لكي تقترب الأقاليم اللبنانية من بعضها البعض علي الصعيد الاجتماعي الاقتصادي.

وأخيراً، علي صعيد النظام السياسي، يبدو أن الغايات هي علي النحو التالي:

(أ) إصلاح تدريجي للنظام الطائفي يبدأ بالقضاء علي المعيار الطائفي في اختيار وظائف الدولة إلا فيما يختص بالوظائف العليا التنفيذية والتشريعية. ينبغي تأسيس مجلس آخر بالإضافة إلي مجلس النواب يسمي

والتشريعية. ينبغي تأسيس مجلس آخر بالإضافة إلي مجلس النواب يسمي **مجلس الطوائف** يجتمع شهراً واحداً في السنة لفحص التمييز الطائفي.

(ب) تغيير التمثيل وذلك بتغيير قانون الانتخاب الراهن بحيث يسمح بتمثيل أفضل لتطلعات الرأي العام في لبنان.

(ب) مستويات المشاركة والتحريك وأشكالها:

في رأي المراقبين أن حركة الإمام الصدر قد دفعت شرائح اجتماعية واسعة نحو طائفة الشيعة. ويمكن تعريف أساس الحركة بأنه كتلة من طبقات متعددة تنشد تجميع كل الفئات الاجتماعية الشيعية. وقد استقطبت الحركة، تدريجياً، شرائح معينة بحيث يلتئم الفضاء الاجتماعي السياسي طبقاً لتقسيم ثلاثي يعطي صورة صحيحة ابتداء من عام ١٩٧٥.

الزعماء التقليديون:

كبار الاقطاعيين.

رؤساء القبائل.

رجال الدين التقليديين.

الشركاء الزراعيون.

شريحة صغار المزارعين.

الموظفون العموميون.

حركة المحرومين.

البرجوازية الجديدة من "المهاجرين" الزراعيين والتجاريين والبرجوازية

التجارية الصغيرة.

النخبة المثقفة الجديدة: الموظفون، رجال الدين الشبان، أصحاب الأعمال الحرة.

صغار المزارعين.

مهاجرون زراعيون: بروليتاريا وأصحاب الأجور الضئيلة.

اليسار الماركسي والبعثي:

- شريحة من النخبة الجديدة المثقفة: المعلمون - المحامون والصحفيون.
- صغار الفلاحين.
- أصحاب المؤسسات.
- عمال زراعيون.
- عمال صناعيون.

وثمة مؤشرات جزئية لقياس ثقل كل من هذه الأقطاب الثلاثة: أولاً، **مظاهرات** الجماهير واجتماعاتها. ففي عام ١٩٧٤، جذبت حركة الصدر ما بين ٧٠٠٠٠، ١٠٠٠٠٠ في اجتماعاتها (هذا العدد، بالنسبة إلي لبنان، يعتبر ضخماً وغير متوقع)، أما اليسار فقد جذب ما بين ٢٠٠٠٠، ٣٠٠٠٠ (نصفهم من الشيعة) والقائد التقليدي كامل الأسعد ما بين ٥٠٠٠، ١٠٠٠٠. [وثمة مؤشر ثان وهو نتائج **الانتخابات التشريعية**. وهنا ليس لدينا، في هذه الفترة، سوي انتخاب واحد جزئي في النبطية (جنوب لبنان) أجري في عام ١٩٧٤، وهو مجرد معيار، إذ حصل مرشح الصدر علي

.....٢ صوتاً في مقابل ...٧ صوتاً حصل عليها مرشح الزعيم "الإقطاعي" كامل الأسعد، ...٥ صوتاً حصل عليها مرشحان يساريان.]
[وثمة مؤشر ثالث يكشف عن مغزي دقيق لأنه يتعلق **باللجنة التنفيذية للمجلس الشيعي** وهي لجنة منتخبة من ..١٢ عضوا.]

خلاصة القول إذن أن حركة الإمام الصدر هيمنت في عام ١٩٧٥ علي الجماهير الشعبية التي تشكل "الجسم الانتخابي" للشيعة. ولكنها تتقاسمها مناصفة مع الأحزاب اليسارية والطبقة المتوسطة الجديدة الشيعية.

ويتميز عاما ١٩٧٣، ١٩٧٤ بتحفظ الانتلجنسيا اليسارية الشيعية (المناضلة من الأحزاب التقدمية)، وبالنزاع المكشوف بين الصدر والقيادة الشيعية نصف الإقطاعية والتقليدية (كامل الأسعد) رئيس المجلس وزعيم الكتلة الشيعية المكونة من تسعة نواب). ولكن اتساع شعبية الحركة في بداية ١٩٧٥ أدي إلي استقالة كامل الأسعد وإلي التحالف مع القيادات التقليدية، وإلي سياسة أكثر إيجابية تجاه اليسار الشيعي الذي انتخب منه سبعة من مناضليه في المجلس الأعلي الشيعي.

وهكذا بعد خمس أو ست سنوات من نشأة الحركة نجح الإمام الصدر في توجيه الطائفة الشيعية توجيهاً سياسياً أيديولوجياً قوياً وموحداً.

٤- الإهابة بالرموز الدينية:

علي الصعيد الاجتماعي عانت الطائفة الشيعية أزمة أيديولوجية تجسدت في ثلاثة أنحاء رئيسية (ليس مجال تفصيلها هنا):

- أزمة في قيم العالم "الاقطاعي" و "القبلي" بسبب الاختراق الرأسمالي

- أزمة في السلطة التقليدية، أي في الدولة وفي الزعيم، بسبب اختراق الأفكار التقدمية في الأوساط الشيعية (البعث والشيعة والناصرية).

- أزمة في المفهوم التقليدي والماضوي للدين بتأثير الأيديولوجيا اللبرالية التجارية الحضرية.

وعلي الصعيد الاجتماعي تناضل الحركة ضد اغتراب الجماهير الشيعية وعلي الأخص:

- ضد الرأي القائل بأن الفلاحين يرون أنه من الطبيعي أن يكونوا علي علاقة مع القيادات الإقطاعية.

- ضد الرأي القائل بأن الجماهير تري أنه من الطبيعي أن تكون علي علاقة مع السلطة المركزية.

- ضد الرأي القائل بأن الشيعة تري أنه من الطبيعي أن تكون علي وضعها الراهن والطائفي، وعلي مكانتها في تاريخ لبنان.

- ضد مفهوم الدين من حيث أنه يدفع الجماهير إلي الاستسلام للأيديولوجيا المهيمنة لكي تجبرها علي تأييد السلطة.

- ضد صورة الحركة التي تحاول الدعاية الرسمية تشويهها.

إن التراث الشيعي بكل ما ينطوي عليه من رموز وطقوس وقيم وأبطال يقف ضد الاغتراب والنزعة الماضوية، وهو في الوقت نفسه، موضوع تأويل وتوجه جديد لصالح الأهداف التي يراد تحقيقها من خلال النضال الراهن.

ولهذا فإن التحريك المباشر للرموز الدينية كثيراً ما يتكرر بمناسبة

الأعياد، والاحتفالات الدينية، وهو يهدف إلي إبراز مغزي العيد للإفادة منه في **النضال الراهن**. وقد اجتهدت حركة الصدر في **تحديث** الأيديولوجيا الشيعية التي كانت رائدة **الاحتجاج الاجتماعي** في التاريخ الإسلامي.

وقد استثمر التراث الرمزي للطائفة الشيعية في اتجاهين رئيسيين.

أولاً، **المشروعية الدينية للعمل السياسي** في إطار الإيمان بالله والإيمان بالإنسان اللذين يدفعان المؤمنين إلي العمل وإلي الالتزام. والرمز الديني يعني الإهابة الصريحة بالذاكرة الجمعية للطائفة التي تدور علي تاريخ التراجيديا وعلي التمرد المتكرر للشيعة تحت حكم الدولة الأموية والعباسية، ودولة المماليك والعثمانيين والفرنسيين. وقد تبلور هذا الضمير التعس في المأساة الشخصية للإمام الحسين بن علي مؤسس الطائفة الشيعية. ويحتفل بذكري هذه المأساة في كل عام.

إذن ثمة احتفاء بالشخصيات الهامة في تاريخ الشيعة، وهو بوجه عام تاريخ الأمة. وتنعقد الاجتماعات الرئيسية بمناسبة الاحتفاء بهذه الشخصيات، وهنا ينوه الصدر بالحادثة وبالشخصية ويستخلص العبر من أجل النضال الراهن للحركة.

والاحتفالات الرئيسية هي علي النحو التالي:

- عاشوراء أو الشهيد الإمام الحسين.
- ذكري مولد الحسين.
- ذكري الإمام زين العابدين.
- ذكري استشهاد الإمام علي

- ذكري زينب ابنة النبي (صلعم).

إذن يؤدي تاريخ الاستشهاد الشيعي دوراً هاماً للغاية في تمجيد الأحداث الكبري للحركة. وهذا حادث أيضاً بالنسبة إلي **الشهداء المعاصرين** الذين هم ضحايا العدوان الإسرائيلي علي جنوب لبنان. والحركة تمجد هؤلاء وتحتفل بذكراهم وتتخذهم نموذجاً للاحتذاء بهم أثناء المقاومة والنضال. ولهذا فإن نظرية الشهيد هي شكل من الأشكال العظيمة للأيديولوجيا الشيعية قديماً وحديثاً.

ولكن الاحتفاء بالشهداء والشخصيات الهامة في تاريخ الشيعة وكذلك فكر الأدباء المؤسسين وأعمالهم ابتداء من الإمام علي والإمام الحسين هو من أجل إظهار الفضائل **"الأساسية"** لهذه النماذج ومحاولة احتوائها في **النضال الراهن**.

وأخيراً، إن الإهابة بالرمز الديني تعني تنمية عبادة الرئيس الملهم، الإمام الصدر. وقد تعددت مظاهر هذه العبادة علي النحو التالي:

تعليق صور الإمام علي حوائط المدن والقري أو حملها أثناء المظاهرات. ومن بين **الشعارات** التي تتردد في الاجتماعات: "بالدم، بالروح، نفديك يا إمام". ويدعو ممثلو الحركة الناس إلي المشاركة في الأنشطة **باسم الإمام**، وأثناء الاجتماعات يهدف الإمام، سواء بسلوكه أو بأقواله، **إلي التوحد عاطفياً مع الجماهير.**

إنه يسير وسط الجماهير حافي القدمين. إنه ينشد التوحد مع الإمام المثالي، والمرشد الروحي، والإنسان العادل، والمسلم الكامل، ويقارن نفسه بالآباء المؤسسين للطائفة الشيعية، الإمام علي وابنه الحسين.

المثالي، والمرشد الروحي، والإنسان العادل، والمسلم الكامل، ويقارن نفسه بالآباء المؤسسين للطائفة الشيعية، الإمام علي وابنه الحسين.

إن **أيديولوجيا** الحركة **محكومة** بالقيادة العليا، وعلي الأخص **بالإمام الصدر نفسه،** الأيديولوجي الرئيسي للحركة. إن دوافعه وشعاراته وصوره بل حتي أساليبه واردة في مؤلفات وبيانات المجلس الأعلي الإسلامي الشيعي "لحركة المحرومين".

٥- العنف والتغير الاجتماعي السياسي

في إطار التحريك الطائفي ومن أجل تحقيق الأهداف الثابتة ومواجهة العدو الخارجي تلجأ الحركة إلي أشكال متعددة من الأفعال الاجتماعية السياسية التي تنطوي علي العنف البدني والرمزي.

ويمكن استخلاص اتجاهين للحركة في مواجهة استعمال العنف لتحقيق التغيرات المرغوبة.

إن الحركة **تشجب رسمياً** استخدام العنف مع **العدو الداخلي،** إذ هي تمتدح جميع وسائل الضغط السياسي والأعمال غير العنيفة. ولكن العنف مطلوب بشدة بالنسبة إلي **العدو الخارجي** (إسرائيل).

وتميز الحركة، من حيث المبدأ، بين **العنف المباح** في مواجهة العدو الخارجي **والعنف غير المباح** في مواجهة العدو الداخلي. **وأشكال الوعي** المهيمنة في مواجهة هذين العدوين تحدد إلي حد ما الفاصل بين المجال الداخلي والمجال الخارجي. فالحركة لديها وعي دفاعي في مواجهة العدو الإسرائيلي، ووعي هجومي إزاء العدو الداخلي والتغير الاجتماعي.

وختاماً نحاول تحديد المكونات **التكتيكية والاستراتيجية** لحركة الإمام الصدر من أجل الكشف عن توجهاتها الكبري للتغير الاجتماعي السياسي.

ويمكن إيجاز المباديء الاستراتيجية الهامة للحركة علي النحو التالي:

- توحيد **الجبهة** الشيعية من مختلف الفئات الاجتماعية والآراء السياسية بأقل قدر من الاتفاق، واستبعاد أولئك الذين يريدون استبعاد أنفسهم والذين هم لعبة في يد الطبقة السياسية الحاكمة (مثل كامل الأسعد).

- تحديد **برنامج** يحتوي علي الإصلاحات الممكن تحقيقها علي مدي قريب والمبادىء العامة الممكن تحقيقها علي مدي بعيد.

- استثمار **التحريك والاتفاقيات** مع استخدام الضغط علي المؤسسات (تقديم بيانات إلي الحكومة، والتهديد بإقالة الوزراء، وسحب الثقة من النواب، والتهديد بالعصيان المدني، والتهديد بالاجتماعات المسلحة في بيروت).

ويمكن استخلاص التوجهات الآتية لنشاط الحركة علي **صعيد التكتيك.** ثمة تعريف محدد للتكتيك: التركيز الدائم علي **العدو الرئيسي والتناقض الرئيسي.** والملامح الهامة لهذا المبدأ في إطار ما يخصنا هنا هي علي النحو التالي:

- عدم هدم الجسور علي الإطلاق، والحفاظ دائماً علي إمكان إحراز اتفاق في أية لحظة.

- الفصل الدائم بين الجيش اللبناني والسلطة من حيث أنها المسئولة عن

غياب الدفاع الوطني.

- عدم اتخاذ مواقف لا يمكن التراجع عنها إلا في المسائل الهامة (الدفاع عن جنوب لبنان وحقوق الطائفة).

- عدم المبادرة نهائياً بالهجوم علي القوي السياسية سواء يسارية أو يمينية أو بنقدها، والاستجابة النادرة لانتقادات هذه القوي.

٦- التكوين الطائفي وحركة الشيعة والمسألة اللبنانية

ما نود التنويه به هنا هو عدد الحالات التي يمكن أن تدل علي التشدد الذي تتبناه حركة الإمام الصدر بشكل فعال إزاء المجتمع اللبناني المعاصر: التهميش والحرمان الاقتصادي والقهر الاجتماعي والتفرقة السياسية. وشجب هذه الحالات في النظام السياسي اللبناني لن يتم إلا بتكوين طائفة جديدة هي الحركة السياسية الطائفية الشيعية. وعلي الرغم من قدم وأهمية النقابات والأحزاب اليسارية (البعثيون والماركسيون) وتأثيرها علي الشيعة إلا أن تكوين الحركة الطائفية بتوجيه سياسي ديني ملهم سرعان ما أصبح مركز تحالف لشرائح اجتماعية متباينة من الشيعة، وعلي الأخص النخبة الجديدة والشريحة الاجتماعية المتوسطة الجديدة التي عرقل تصاعدها وحجب رؤيتها المستقبلية الانشقاق بين نخبة المارون ونخبة السنة.

وكذلك علي الصعيد الأيديولوجي دللت الحركة علي فاعليتها الهائلة في تحريك المصادر الرمزية الخاصة بالطائفة الشيعية في لبنان وعلي الأخص تراثها الديني والثقافي، وتقاليدها في الاحتجاج المأساوي، وذاكرتها الجماعية، وكادراتها الدينية. وقد لازم هذا التحريك التحديث وإزالة الاغتراب عن عناصر الماضي، والاستسلام والأمية السياسية الكامنة في

تراث الشيعة.

وقد اتضحت الخاصية البنيوية لمنطق تكوين قيادات الشيعة فيما واجهه الإمام الصدر من مصير بعد عام ١٩٧٥، علي الرغم من الضعف النسبي الناجم من الاستقطاب السياسي العسكري الحاد في عامي ١٩٧٥ - ١٩٧٦، والمواقف المعتدلة للحركة في عام ١٩٧٨ بعد اختفاء الإمام الصدر في سبتمبر ١٩٧٨ في ظروف غامضة عقب زيارته لليبيا.

أما الحركة المعروفة الآن باسم "أمل" فهي حركة "روتينية" و "مؤسسية". وقد أصبحت حركة "أمل" هي الشريك الضروري لأية محاولة لحل الأزمة اللبنانية، والوفاق الوطني، وإعادة تكوين الدولة اللبنانية.

وليس ثمة مَنْ ينكر أهمية العناصر الآتية في تفجير الوضع العام في ١٩٧٥، وهي المواجهة بين الحركات الطائفية في إطار الأزمة الاجتماعية الحادة، وأزمة النظام السياسي الداخلي، وتوسع الحركة الفلسطينية، والصراعات الإقليمية والدولية.

إن الوضوح العلمي والواقعية السياسية من شأنهما توجيه انتباهنا جميعاً إلي دراسة تكوين الحركات الطائفية وجدليتها والتي منها يتكون تاريخ لبنان ويستمر إلي وقت غير معلوم شئنا ذلك أو لم نشأ، وسواء كان ملائماً لتطلعاتنا في التغيير أو لم يكن.

صراع الأولياء والسمة التجارية للعلاقات الاجتماعية مع المقدس في تونس نموذج سيدي حمادي

خليل زاميتي (تونس)

أجري هذا البحث في الريف عن تدني المعتقدات العلمانية الدائرة علي الدين الرسمي بتأثير من العلاقات المالية. وتنخرط هذه الظاهرة المرتبطة بالعقائد في مسار أعم لتطور المجتمع التونسي برمته. وبالنسبة إلي التغيرات المدنية في تونس السائرة في اتجاهات متعارضة فإنها تتخذ شكل إعادة النظر والتراجع والتغير الشامل المؤثر في الكيان الجمعي منذ نشأة رأسمالية الدولة بعد الفترة اللبرالية الضئيلة التي أعقبت الاستقلال أو منذ حذف اختيار التخطيط وتأسيس اللبرالية في عام ١٩٦٩. فالملاحظ أن تعميم الشكل التجاري بما ينطوي عليه من استغلال لقوة العمل، وهو من مسلمات رأس المال، قد ظل هو العنصر الثابت والمتغلغل علي الدوام في تيارات وتيارات مضادة علي صعيد الإنتاج. وسبب هذه الاستمرارية نابع من اندماج الأشكال الأسرية للإنتاج في دوران رأس المال الذي يحدد اغتصاب فائض القيمة المتنقل في هذه الأشكال وذلك لصالح أسلوب الإنتاج الرأسمالي المسيطر.

ويعد تدني العلاقات الأسرية بفضل العلاقات المالية في التاريخ المعاصر لتونس فإليك أحدث مشروع مطروح علي أنه الملجأ النهائي في مجال الرمز لتدمير العلاقات المالية. وهذا التلازم الحديث مع معتقدات المرابطين وإحياء الأصولية الإسلامية ليس علاقة علة بمعلول، وإنما هو يعبر عن الانفصال بين

اللحظات الإقليمية التي تشغل مجال الرمز.

والنموذج العيني الذي يسمح لنا بتحليل هذا المسار وتعمقه له الفضل في أن يكون معياراً لتيار يمكن التحقق من تعميمه علي الصعيد النظري، والعمل بملاحظات مباشرة عن تطور القري التونسية منذ أن غزاها أسلوب الإنتاج الرأسمالي.

ولم يكن دافعنا إلي بحث الظواهر السحرية الدينية هنا هو معرفة طبيعتها وإنما اندفعنا إليه لأن هذه الظواهر مطروحة علينا في شكلها المالي البدائي، وهو أمر يدخل ضمن اهتماماتنا. ويمكن اعتبار هذا البحث مجرد نافذة مفتوحة علي مجال معقد وغير مألوف وليس نظرية في حد ذاته. ومع ذلك فإن الكشف عن الطبيعة الخاصة لهذه الظواهر يسهم في فهم أسلوب خضوعها للشكل التجاري.

١- مصادر المعلومات:

لقد حصلنا علي المعطيات بفضل المقابلات الموجهة التي أجريناها في النصف الثاني من فبراير عام ١٩٨١. وقد بدأنا باثنين من الذكور بسيدي حمادي يحرسان مزاراً وجامعاً ولديهما قدرة علي العلاج بالسحر. وقد امتد هذا البحث، لأسباب منهجية، إلي إحدي السيدات التي كانت تتمتع بقوة خفية ثم انتزعت منها منذ خمس سنوات اثر دخولها مستشفي بسيدي حمادي، وإلي ثمانية وثلاثين قروياً من الجنسين طبقاً لمعايير عمرية وأوضاع اجتماعية واقتصادية.

وقد ساعد علي تسهيل مهمتنا في الحصول السريع علي المعلومات الخاصة بأولئك الحاصلين علي قوي خفية هو الإقامة المتجددة منذ عام

.١٩٧. وثمة ملحوظة أخيرة في شأن البحث في حاجة إلي صياغة وهي أن الملاحظة من الداخل تكتيك ينطوي علي مرونة مطابقة لهذا النوع من الظواهر أكثر من تطابق الإحصاء المنمط الذي يمارس من الخارج. وقد اتضح، منذ بداية البحث، أن ثمة إجماعاً علي المواجهة السلبية للروح التجارية الخاصة بممارسات المرابطين، وهو إجماع وارد في المقابلات برمتها، وهو أمر يفضي إلي الكشف عن سطحية منهج التجزئة والاقتطاع المنسق.

٢- السلف المؤسس:

إن مزار "الولي الشيخ سيدي حمادي بن الحاج صلاح بن محمد بن الحاج عامر بن الحاج أحمد بن الحاج عاشور، كائن في كريز وهي إحدي القري الصغيرة في جنوب تونس والمنتشرة علي طول "شط الجريد". وتقع هذه القرية علي بعد خمسة عشر كيلومتراً من قرية طوزور التي لا تبعد عن قرية دجاش وهي مشهورة ببلح "دجلة النور".

ومعظم هؤلاء الأولياء من أصل مغربي، وسيدي حمادي، علي الضد من أولياء ثلاثة مشهورين وهم سيدي بو هلال، وسيدي محمد صلاح وسيدي بو علي، من أصول العبيد السود وليسوا من الأحرار. إنه "سلطان الجن" وهذه هي السمة الرئيسية التي حببت فيه الناس.

يقول سيدي يوسف: "أنت تطأ أرض زورقان، وأرض أزور حيث يوجد بها الشر، ثم ترحل إلي أرض كرزمان حيث الجبال تقع وراء السكان. تغمض عينيك وعندما تفتحهما تجد نفسك في أرض أزورجان.

وذات يوم كان سيدي يوسف يعمل مع الشيخ بوبكر في حقل هذا الأخير فإذا بقرويي أزورجان يعتدون عليه ويصفعونه ويقولون له: "ارحل فهذا البلد

عليه اللعنة" ومن ثم أصبحت أزورجان قرية محرمة حيث لا تقبع فيها سوي السنابك التي تشتتها الرياح. ولا يبقي بعد ذلك سوي الشقاء.

وهنا يتساءل سيدي حمادي: "إلي أين أذهب؟" ويجيب صديقه "امتطي الجواد، وأقم حيث يقف بك الجواد". ويرحل سيدي حمادي وفجأة يتوقف الجواد في المكان الذي يوجد به اليوم جامع سيدي حمادي، أي في قرية كريز. وهكذا تتحقق نبوءة سيدي يوسف.

ويغادر سيدي حمادي أزورجان ويقيم عند جد سي العربي بشوش حيث كان يقدم هو وأحفاده في كل عام "القصعة"، ويؤكد سي العربي بشوش، في دراسة عن ري المزارع، أن هذا التقليد مازال حتي اليوم موضع تقديس. وهو ما يؤكده أيضاً أحفاد سيدي حمادي.

ويقرر سي العربي أن قيمة القصعة الممنوحة إلي الآن تفوق قيمة المنزل الممنوح لسيدي حمادي. وقد انشغل سيدي حمادي بشفاء المرضي وصنع المعجزات.

وفي إحدي جلسات المرابطين تصادف أن ركل الجواد طفلاً في رأسه فإذا بالمخ يخرج من الرأس ويعتقد المشاهدون أن الطفل قد مات، وتصدر السلطات أمراً بتوقف الجلسات. بيد أن سيدي حمادي طلب من والدة الطفل أن تبحث عن ابنها بعد أن أعلن أمام السلطات أن هذه الحادثة مجرد إشاعة. وعندما ظهر الطفل مع أمه صرخ الكل في آن واحد "إنه الطفل". وثمة قصة أخري عن النافورة التي حولها سيدي حمادي إلي قطعة من الذهب.

إن لسيدي حمادي "دلالات" و "كرامات". إلا أنه لم يستخدم من هذه

الكرامات سوي شفاء المرضي علي الرغم من سلطان الجان. وذات يوم جاء رجل يبحث عن "ولي" يخرج الروح التي لبست بدن ابنه. ولم ينجح سيدي بو علي في شفاء الطفل فأشار علي والده بالذهاب إلي سيدي حمادي الملقب بـ "سلطان الجن". امتنع سيدي حمادي، في البداية، عن الاستجابة للمطلب وقال "إذا كنت قد ذهبت إلي سيدي بو علي فلماذا تأتي عندي الآن، وتركه لمدة ثلاثة أيام. ولكن مع إلحاح الأب قرر سيدي حمادي شفاء الطفل. فسأل عن اسم الجن، واسم أمه، ثم بدأ يردد "المعزومة" الملائمة لمثل هذا النوع من الجن.

وفجأة صدر صراخ وإذا بالجن يخرج من فم الطفل قائلاً "دعني". بيد أن سيدي حمادي أمسك بقدم الجن في عنف وقوة قائلاً له "لن أدعك إلا إذا وعدتني بعدم العودة إلي الأبد". وخضع الجن لمطلب سيدي حمادي فتركه هذا الأخير بعد تهديده بالحرق إذا عاد إلي الطفل.